

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOLOGÍA



**TESIS DOCTORAL**

**La usura (RIBA) en el occidente islámico medieval a través de las  
fuentes jurídicas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Adday Hernández López**

Directora

María Isabel Fierro Bello

**Madrid, 2014**

# **LA USURA (*RIBĀ*) EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO MEDIEVAL A TRAVÉS DE LAS FUENTES JURÍDICAS**

**Universidad Complutense de Madrid**



**Memoria para la obtención del grado de doctor de  
Dña. Adday Hernández López**

**Directora:  
Dra. Maribel Fierro Bello**

**Codirector:  
Dr. Juan Martos Quesada**

**2013**



## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a muchas personas la inestimable ayuda que me han brindado para la elaboración de este trabajo de investigación. En primer lugar, agradezco su apoyo a Maribel Fierro y Juan Martos, mis dos directores, por sus indicaciones y sugerencias y por estar disponibles permanentemente y en cualquier situación. A Maribel le agradezco especialmente el haberme hecho crecer como persona, el darme oportunidades que de otro modo no hubiera podido tener y el procurar dirigirme siempre hacia lo que ha creído mejor para mí. También deseo dar mi agradecimiento a los tutores de mis dos estancias breves, el profesor Robert Gleave, director del *Centre for the Study of Islam* de la *University of Exeter* y el profesor Baber Johansen, director del *Centre for Middle Eastern Studies* de *Harvard University* por brindarme nuevos puntos de vista desde los que desarrollar mi trabajo.

Mi agradecimiento también a la profesora Teresa Garulo por guiarme al inicio de mis estudios de doctorado cuando carecía de información y de pautas a seguir. También he de agradecer su ayuda a los investigadores Esperanza Alfonso, Javier Castaño, Linda Gale Jones, M<sup>a</sup> Ángeles Gallego, Mercedes García-Arenal, el profesor Hentati, Rachid el Tour, Manuela Marín, Luis Molina, Delfina Serrano y Amalia Zomeño, por proporcionarme información y referencias de obras relacionadas con la investigación que yo desconocía o no estaban a mi alcance. Al profesor Josep Puig por ayudarme con las prácticas de colaboración en tareas docentes y por aclarar mis dudas cuando ha estado en su mano hacerlo.

A mi compañero Sergio Carro Martín por sus consejos, reflexiones, su ayuda con el manuscrito y por informarme sobre la publicación de obras relacionadas con mi trabajo, a Omayra Herrero, David Torollo, Regina Chatruch y Mercedes Melchor por facilitarme útiles artículos y abundante bibliografía. A todos ellos gracias también por hacer mucho más amena mi estancia en el CSIC. A Rafael Mayor, Juan Ignacio Pérez Alcalde y mis compañeros del proyecto *Knowledge, Heresy and Political Culture in the Islamic West (8th-15th centuries)* Diego Solís, Estrella Samba, Jesús Téllez, Ana Tendero y Amina Naciri por ayudarme siempre cuanto han podido.

También agradezco al resto de compañeros del *Grupo de Estudios Árabes* y de la línea de investigación *Oriente en Occidente* del CSIC que me han ofrecido siempre su colaboración y al *Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo* en el que se enmarcan tanto el *Grupo de Estudios Árabes* como la línea de investigación, recientemente desaparecida.

A Elvira Martín, Carmen Gallar, Stefania Silvestri y todos mis demás compañeros del *Centro de Ciencias Humanas y Sociales* que han compartido conmigo sus experiencias, sus recomendaciones, su tiempo y que han hecho que mi paso por el centro sea una experiencia inolvidable.

Quisiera agradecer de un modo especial a mi familia y amigos, sobre todo a mis padres y a Daniel, el apoyo que me han dado durante estos cuatro años, por pasar conmigo tanto los ratos buenos como los malos, por estar dispuestos siempre a acompañarme cuando les he necesitado y, en definitiva, por hacer mi vida más agradable durante este periodo, que, por distintos motivos, no ha sido fácil para ninguno de nosotros.

No podría haber llevado a cabo esta investigación sin los fondos de las bibliotecas de *University of Exeter*, *Harvard University*, *Universidad Complutense de Madrid*, la *Escuela de Estudios Árabes de Granada* (CSIC), *Félix María Pareja* y *Tomás Navarro Tomás*, biblioteca del *Centro de Ciencias Humanas y Sociales* del CSIC, así como de las instalaciones, medios y materiales facilitados por este mismo centro.

Y por último, mi profundo agradecimiento al entonces llamado Ministerio de Educación del Gobierno de España por concederme una beca de Formación del Profesorado Universitario en el año 2008-2009 y al actual Ministerio de Educación, Cultura y Deporte por concederme una estancia breve de investigación en Harvard en el año 2012-2013 sin las cuales hubiera sido mucho más difícil realizar este trabajo.

# **LA USURA (*RIBĀ*) EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO MEDIEVAL A TRAVÉS DE LAS FUENTES JURÍDICAS**

## **SUMMARY**

11

## **INTRODUCCIÓN**

19

## **SECCIÓN I: La prohibición de la usura en el islam y en las otras religiones monoteístas**

29

### **- CAPÍTULO 1: JUDAÍSMO**

33

#### **1.1. Doctrina sobre la usura en el judaísmo**

35

- La *Torá*
- El *Talmud*

#### **1.2. Evolución de la doctrina sobre la usura a lo largo de la historia**

40

### **- CAPÍTULO 2: CRISTIANISMO**

45

#### **2.1. Doctrina sobre la usura en el cristianismo**

45

- La prohibición de la usura en las Escrituras
- Argumentos filosóficos contra la usura
- Argumentos históricos contra la usura

#### **2.2. Evolución de la doctrina sobre la usura a lo largo de la historia**

51

- La Reforma Protestante

### **- CAPÍTULO 3: ISLAM**

63

#### **3.1. Corán**

65

#### **3.2. *Sunna***

69

- El *ribā* en las colecciones canónicas y precanónicas de hadiz
  - Hadices sobre aspectos no específicos de la prohibición del *ribā*
  - Hadices sobre aspectos específicos de la prohibición del *ribā*
  - La prohibición del *ribā* en las colecciones precanónicas
- Hadices frecuentes en las obras de *fiqh* mālikí

#### **3.3. *Fiqh***

87

- Doctrina sunní
  - Malikí (doctrina de Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Barr)
  - Šāfi‘í
  - Ḥanafí

<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ḥanbalí</li> <li>• Doctrina šīʿī</li> <li>• Doctrina jāriyī (ibāḍīes)</li> <li>• Doctrina zāhirī. La doctrina sobre la prohibición del <i>ribā</i> en Ibn Ḥazm</li> </ul>	
- <b>CAPÍTULO 4: LOS TRATOS COMERCIALES CON LOS NO MUSULMANES DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL DERECHO ISLÁMICO</b>	
4.1. La jurisprudencia andalusí sobre los tratos con los no musulmanes	119
4.2. Fetuas sobre relaciones económicas y comerciales entre musulmanes y no musulmanes en al-Andalus	121
<b>CONCLUSIONES</b>	126
	131

**SECCIÓN II: Contratos, deudas y ventas en el *fiqh* mālīkī y los formularios notariales andalusíes**

	139
<b>PARTE PRIMERA: La deuda</b>	141
- <b>CAPÍTULO 5: DEFINICIÓN, ELEMENTOS Y SITUACIONES DE DEUDA</b>	141
<b>5.1. Tipos de deuda</b>	141
<b>5.2. Elementos de la deuda</b>	143
<b>5.3. Efectos de la deuda en diferentes situaciones legales</b>	147
<b>5.4. Nulidad e invalidez</b>	152
- <b>CAPÍTULO 6: PAGO DE LAS DEUDAS</b>	153
<b>6.1. Enriquecimiento ilícito y lucro usurario</b>	154
<b>6.2. Muerte del acreedor o del deudor</b>	154
<b>6.3. Imposibilidad de cumplimiento</b>	157
<b>6.4. Retraso en el pago (<i>maṭl</i>)</b>	157
- <b>CAPÍTULO 7: CONTRATOS RELACIONADOS CON LAS DEUDAS</b>	159
<b>7.1. <i>Muqāṣṣa</i></b>	159
<b>7.2. <i>Iqāla</i></b>	160
<b>7.3. <i>Ḥawāla</i></b>	161
<b>7.4. <i>Taṣyīr</i></b>	164
<b>7.5. <i>Iqrār</i></b>	166
<b>7.6. Contratos para asegurar el pago de las deudas: la prenda (<i>rahn</i>) y el aval (<i>ḍamān</i> / <i>ḥamāla</i>)</b>	167
<b>PARTE SEGUNDA: Tipos de contratos</b>	175
- <b>CAPÍTULO 8: BENEFICENCIA Y CESIÓN DE BIENES AJENOS</b>	175
<b>8.1. Contratos de beneficencia</b>	175
• <i>Tahbīs, waqf, ḥubus</i>	



<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Ṣadaqa</i></li> <li>• <i>Hiba</i></li> <li>• <i>ʿĀriya, ʿumrā</i></li> <li>• <i>Qarḍ / salaf</i></li> </ul>	
<b>8.2. Contratos de custodia y cesión de bienes ajenos</b>	190
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Wikāla o wakāla</i></li> <li>• <i>Al- maʿdūn la-hu</i></li> <li>• <i>Ḥawāla</i></li> <li>• <i>Wadīʿa</i></li> </ul>	
- <b>CAPÍTULO 9: SOCIEDADES</b>	195
<b>9.1. Širka, julṭa</b>	196
<b>9.2. Muḍāraba o qirāḍ</b>	201
<b>9.3. Asociaciones agrícolas</b>	204
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Muzāraʿa</i></li> <li>• <i>Musāqāt</i></li> <li>• <i>Mugārasa</i></li> </ul>	
- <b>CAPÍTULO 10: PERMUTA DE PRODUCTOS Y CAMBIO DE DINERO</b>	213
<b>10.1. Muʿāwaḍa / mubādala / muqāyaḍa</b>	215
<b>10.2. Šarf</b>	217
- <b>CAPÍTULO 11: ALGUNOS TIPOS DE VENTAS</b>	219
<b>11.1. Bayʿ al-musāwama</b>	219
<b>11.2. Tawliya</b>	221
<b>11.3. Bayʿ al-ḵiyār</b>	223
<b>11.4. Bayʿ al-ijṭiyār</b>	223
<b>11.5. Bayʿ al-tunyà</b>	226
<b>11.6. Bayʿ al-salam</b>	229
<b>11.7. Venta con pacto de sobreseimiento, šufʿa</b>	231
<b>11.8. Dos ventas en una: bayʿ al-waḍīʿa, bayʿ al-ʿīna, bayʿ al-ʿayn, mujāṭara y muraba</b>	231
- <b>CAPÍTULO 12: LA MURĀBAḤA</b>	235
<b>12.1. La murābaḥa en tres obras sobre economía islámica medieval</b>	

	239
<b>12.2. La <i>murābaḥa</i> en textos legales mālikíes</b>	
	244
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mālik b. Anas, <i>Muwaṭṭaʿ</i></li> <li>• Saḥnūn, <i>al-Mudawwana</i></li> <li>• Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, <i>Nawādir</i></li> <li>• Ibn ʿAbd al-Barr, <i>Al-Kāfī fī fiqh al-dunyā al-mālikī</i></li> <li>• Ibn Rušd (al-ʿyadd), <i>Al-Bayān wa-l-taḥṣīl; Fatāwā</i></li> <li>• Ibn Rušd, <i>Bidāyat al-muṣṭahid</i></li> <li>• Jalīl b. Iṣḥāq, <i>Mujtaṣar al-šayj fī l-fiqh ʿalā maḍhab al-Imām Mālik b. Anas</i></li> <li>• Al-Wanšarīsī, <i>Al-Miʿyār al-muʿrib</i></li> <li>• Resumen de la doctrina mālikí respecto a la <i>murābaḥa</i></li> <li>• La <i>murābaḥa</i> en los formularios notariales andalusíes</li> </ul>	
<b>- CAPÍTULO 13: ARRENDAMIENTO</b>	
	261
<b>13.1. Arrendamiento o alquiler de bienes (<i>kirāʿ</i>)</b>	
	261
<b>13.2. Alquiler de obra o servicio (<i>iṣṭāʿa, ḡuʿl</i>)</b>	
	263
<b>CONCLUSIONES</b>	
	267

### **SECCIÓN III: Crédito y usura. Reflexiones sobre las prácticas económicas en al-Andalus**

	275
- <b>CAPÍTULO 14: MATERIALES RELACIONADOS CON EL CRÉDITO Y LA USURA</b>	
14.1. Crédito y usura en fetuas andalusíes y magrebíes	279
14.2. Tratados de <i>ḥisba</i>	282
14.3. Documentos de crédito en la <i>Genizah</i> de El Cairo	293
14.4. Documentos arábigo-granadinos	299
14.5. Documentos mozárabes de Toledo	302
14.6. Documentos de crédito de época premoderna en el norte de África	303
14.7. Obras de los viajeros europeos, archivos documentales de época colonial y otros textos	304
	306
- <b>CAPÍTULO 15: NECESIDADES DE CRÉDITO Y FORMAS DE OBTENERLO</b>	
15.1. Necesidades de crédito	319
• Comercial	
• Agrícola y ganadero	
• Personal	
15.2. Tipos de prestamistas	319
• <i>Ḍimmíes</i>	
• Musulmanes	
15.3. Maneras de eludir la prohibición de la usura	322
	324
- <b>CAPÍTULO 16: LA IMAGEN DEL JUDÍO COMO USURERO</b>	
16.1. La usura y los judíos en la península Ibérica	331
• Al-Andalus	
• Castilla	
• La Corona de Aragón	
16.2. La usura en diferentes manifestaciones artísticas	337
	346
<b>CONCLUSIONES</b>	
	355

**SECCIÓN IV: El tratamiento de la usura en la actualidad y su relación con las “finanzas islámicas”. Diferentes perspectivas**

	361
- <b>CAPÍTULO 17: RELEVANCIA DEL CONCEPTO “USURA” EN EL MUNDO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO</b>	363
<b>17.1. Recuperación del discurso contra la usura</b>	364
<b>17.2. El estudio y la relevancia de las finanzas islámicas en la actualidad</b>	367
- <b>CAPÍTULO 18: LA PROHIBICIÓN DE LA USURA EN LA DOCTRINA DE LOS PENSADORES ISLAMISTAS MODERNOS</b>	373
<b>18.1. Salafíes modernistas: el caso de Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida</b>	374
<b>18.2. Los wahhábíes: La paradoja de una doctrina salafí al servicio de un estado</b>	381
<b>18.3. El caso de los Hermanos Musulmanes</b>	383
<b>18.4. Islamistas radicales violentos o yihadistas: el caso de Osama bin Laden</b>	386
<b>18.5. Movimiento Mundial <i>Murābiṭūn</i></b>	389
- <b>CAPÍTULO 19: LA BANCA ISLÁMICA</b>	391
<b>19.1. Opciones de financiación para los musulmanes</b>	393
<b>19.2. Banca islámica, adaptación de los conceptos legales a las finanzas contemporáneas y creación de productos financieros islámicos</b>	394
<b>19.3. Instituciones financieras islámicas: El caso de la <i>Banque Zitouna</i> en Túnez</b>	403
• Funcionamiento <ul style="list-style-type: none"> <li>○ En relación a los particulares y los profesionales</li> <li>○ En relación a las empresas</li> </ul>	
• Transacciones o técnicas financieras <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Mourabaha (<i>murābaḥa</i>)</li> <li>○ Ijara (<i>īṡāra</i>)</li> <li>○ Moudharaba (<i>muḍāraba</i>)</li> <li>○ Moucharaka (<i>mušāraka</i>)</li> <li>○ Istisna’a (<i>istiṡnā’a</i>).</li> </ul>	
<b>19.4. La <i>murābaḥa</i> en la Banca islámica</b>	416

- <b>CAPÍTULO 20: MICROFINANZAS Y MICROCRÉDITOS</b>	419
<b>20.1. Las microfinanzas en los países musulmanes</b>	421
<b>20.2. Programas de microfinanzas islámicas en el mundo</b>	426
• Egipto, Oriente próximo y Yemen	
• El sur de Asia: Bangladesh, Pakistán, India	
• El sureste de Asia: Malasia, Indonesia, Tailandia, Brunei, Filipinas	
• El África sub-sahariana: Mali	
• Asia central: Afganistán.	
<b>20.3. Partidarios y detractores de las microfinanzas</b>	431
<b>CONCLUSIONES</b>	431
<b>CONCLUSIONES GENERALES</b>	435
<b>CONCLUDING REMARKS</b>	443
<b>APÉNDICE: El opúsculo de al-Šāṭibī (m. 790/1388) sobre el trato comercial con los corruptos (<i>mustagriqū l-dīmma</i>)</b>	449
<b>ÍNDICE DE JURISTAS MUSULMANES Y OTROS ULEMAS</b>	487
<b>GLOSARIO DE TÉRMINOS JURÍDICOS Y ECONÓMICOS ÁRABES</b>	505
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	517

## SUMMARY

The interest rates taken on loans sometimes are considered usurious for being abusive while for some every interest taken is regarded as usurious. The debate on what usury is, whether certain transactions are lawful or not, and how to avoid them if unlawful has been present in many different societies and times. Nowadays, the recent financial crisis in which many have found themselves having to repay for bank-loans borrowed to acquire properties that now have lost their original value has put old concerns about ‘usury’ again on the frontline<sup>1</sup> despite interests are an essential part of the economic life in what we call ‘the West’ and only the abusive interest rates are seen as usury. In Spain, the Azcárate Law forbidding usury, promulgated in 1908, ceased to be applied until the year 2000, when it was updated to be used in cases of exorbitant interests on loans.

For ‘usury’<sup>2</sup> in an Islamic context the Arabic legal term generally used is ‘*ribā*’, which means growth or increment. Although usury and *ribā* are not synonyms, they have been used as analogous terms both of which mean different things depending on the context. There has never existed an agreement on what can be defined as usury or *ribā*. Some scholars regard as *ribā* any interest rate derived from an economic transaction while others identify *ribā* with a very high interest rate, and what is considered ‘a very high interest rate’ depends on the context as well. As in the case of usury, therefore, *ribā* is also a concept with changing meanings depending on time and place. In the West, due to the wider permissiveness regarding interests, the adjective ‘usurious’ has been applied mainly to those excessive or unjust interests that promote social inequality. On the contrary, in Islamic societies the charging of interests has never reached the same level of acceptance, as recently shown again by Timur Kuran in his book *The Long Divergence*<sup>3</sup>.

One of the motivations that led me to conduct this research related to the subject of usury, along with my interest in studying Islamic law, was the forceful way in which this concept has reappeared from the onset of the economic crisis and how this crisis may have influenced the growth of Islamic finance, an institution mainly based on the prohibition of interest.

---

<sup>1</sup> In Spain, Azcárate Law forbidding usury, which was created in 1908 but ceased to be applied, was updated in 2000, and it is now reapplied in present cases of exorbitant interests in loans.

<sup>2</sup> The Word ‘usury’ comes from the Latin term *usura* and initially designated the ‘use of something’. Later, usury came to refer to the amount paid for the use of something as well and, for that reason the lease -in which a payment for the use of something is made- is a practice that has been suspected of being usurious in many cultures.

<sup>3</sup> This acceptance of interest in loans is reflected in the creation of credit institutions such as western banks. Although Kuran knows that credit contracts involving interest existed in the Middle East, he points that they were individuals lending small amounts for short periods and not credit institutions, KURAN, *The Long Divergence*, p. 13.

When I started my research, the absence of a monograph on usury regarding the premodern period in an Islamic context and covering its legal, historical and social aspects struck me. Most of the books and articles dedicated to the ban of interest in Islam are intended to give a historical background for the nascent Islamic banking, but there are few studies addressing the issue in relation to the economy in medieval Islamic societies.

Therefore, I decided to analyze the data -mainly extracted from legal sources- related to usury in a particular geographical and chronological context, the pre-modern Islamic West, and especially al-Andalus<sup>4</sup>. My aim was not only to study the legal doctrine, but also try to analyze -as much as it was possible- the connection between economic practices and legal norms related to the prohibition of usury. The sources more often employed to study the relation between legal theory and praxis are the *fatāwā* compilations<sup>5</sup>. I have used them as well as *shurūṭ* works in order to detect which economic transactions were considered susceptible of leading to usurious practices and which ‘stratagems’ were used in order to circumvent the prohibition of usury. The lack of archival documents for the chosen place and time<sup>6</sup> put limitations to the study of this last aspect and the conclusions that can be reached. I have therefore resorted to other sources, specifying their characteristics, the type of information they provide and also their limitations.

The work is divided into four sections. The first three sections are devoted to usury in pre-modern Islamic societies with the main focus on al-Andalus. Each section represents the three stages described by Schacht in his *Introduction to Islamic law*, that is, theory, contracts and practices<sup>7</sup>.

The **First Section** includes a brief comparative overview on the religious doctrines banning usury in the three monotheistic religions -those constituting in an Islamic context the *ahl al-kitāb*- and the different stages of acceptance or rejection of the interest taking in loans that can be detected in Judaism and Christianity (Chapters 1 and 2). In Islamic law, usury has always been forbidden, but it is necessary to ascertain whether existed -or exists today- a tacit acceptance of interests despite this theoretical ban because what is considered as usury has changed, just as in Judaism and Christianity. This Section includes as well a discussion of the links between religion and economy, from Weber’s proposals on the origins of capitalism to

---

<sup>4</sup> The legal sources I will analyze were basically written by *Mālikī* scholars as the *Mālikī* school of law was the prevailing one in al-Andalus.

<sup>5</sup> HALLAQ, “From *fatwās* to *furū*’: Growth and Change in Islamic Substantive Law”; JOHANSEN, “Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis”; POWERS, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*; MÜLLER, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Cordoba*; “Judging with God’s Law on Earth”.

<sup>6</sup> On the reasons for this lack see the study of E. Manzano included in the collective volume *From al-Andalus to Khurasan*, edited by Sijpenstein, Sundelin, Torallas and Zomeño. On the limits of this absence see a recent study by RUSTOW, “A petition to a woman at the Fatimid court” and the project *Islamic law materialized* conducted by Christian Müller.

<sup>7</sup> SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, p. 76.

Kuran's already mentioned book. Kuran suggests that some characteristics of Islamic law, such as the prohibition of interest, have been decisive for the economic divergence between Islamic and Western societies -especially from the Middle Ages- taking into account the changes in Christian conceptions of usury even before the Protestant Reformation<sup>8</sup>:

*“However, already in the thirteenth century ecclesiastical debates over interest were under way. Contrary to impressions grounded in Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the view that interest is sinful was under fire well before the Reformation. By the fifteenth century most European theologians considered it legitimate as a return on investment. Concomitantly, people of all walks of life were distinguishing between reasonable and unreasonable interest, reserving the term usury for the latter category. The Reformation accelerated this moral transformation by making it acceptable to disobey Mosaic prohibitions harmful to financial efficiency.”*

In the chapter of this section devoted to Islamic doctrine (Chapter 3) the materials on *ribā* in the *Qur'ān* and the *Sunnah* are reviewed. Although these two main sources are basic for any legal study, they provide limited information about the prohibition of usury, and it makes necessary to resort to further legal sources to clarify such doctrine and its evolution in the different branches and trends found in Islam.

In jurisprudence, the concept of legal personality (the *dhimma*) has an important place. It describes the person as a depository of obligations undertaken through diverse contracts, being the economic ones the most directly pertaining to usury. The legal personality comes into play in transactions not conducted immediately, as the person becomes responsible for an obligation that must be fulfilled in the future. Thus, the *dhimma* is seen as a guarantee of the future performance of the obligation, which implies the creation of a debt (*dayn*). In the classification of the types of *ribā* made by Ibn Rushd in the *Bidāya*, a duality is reflected according to which an usurious transaction can be done immediately (*ribā al-buyū'*/usury of sales) or in a deferred way (*ribā al-duyūn*/usury of debts).

The usury of sales happens in relation to the commodity involved in the transaction in two possible ways:

- The commodity can be increased (*ribā al-faḍl*).
- The delivery of the commodity can be delayed (*ribā al-nasī'a*).

On the contrary, the usury of debts happens, not in relation to the commodity, but to the legal personality of the debtor in two ways as well:

- The creditor establishes an increase in the amount of the debt in the case that the debtor delays the completion of the contracted obligation.
- The creditor establishes a decrease in the amount to be paid by the debtor in the case of an earlier repayment.

---

<sup>8</sup> KURAN, *The Long Divergence*, pp. 1, 154.



In both categories, increase (*tafāḍul*) and delay (*nasī'a*) in the payment are the two possible forms of usury.

Muslim jurists, when talking about usury in their *fiqh* works, focus their attention in the *ribā al-buyū'* seeking for the cause (*'illa*) of the prohibition in the main sources to extend the ban to other products by analogy (*qiyās*) and establish what commodities are susceptible of usury. The other type of usury related to debts, however, seems to have been somewhat unattended by Islamic jurisprudence, only referring to it to point out the illegality of the two activities I have just described. This attitude propitiated a kind of legal limbo, allowing the creation and proliferation of some stratagems used to avoid the ban of interests (*hiyal*) and obtain profit from debts -either on a loan or another transaction- without breaking the norm. For instance, the *bay' al-'ayn* is a kind of sale in which a person sells something in cash and buys it again immediately for a higher price and in a deferred way. As these are two sales of a concrete commodity, they are formally lawful and cannot be regarded as *ribā al-buyū'*, but the whole transaction hides a loan of money (indeterminate commodity) in which the creditor increases the amount of the debt for a later repayment and, as such, he is actually committing *ribā al-duyūn*. These kind of loans at interest are legitimized through a commercial appearance because God has permitted trade and forbidden usury (*Qur'ān* II: 275-281)<sup>9</sup>.

The concept of legal personality is also related to the doctrine on the economic and commercial relationships between Muslims and non Muslims, an issue discussed in the last chapter of this First Section (Chapter 4). The *dhimma* covenant, which implies both protection and submission of free non Muslims living in Muslim territories, includes the acknowledgement of their legal personality. This *dhimma* covenant allows them to conduct commercial business and other economic activities with Muslims, provided such activities are licit according to Islamic law. Anyway, the legal effects are not the same for Muslims and *dhimmis*, as it will be shown. In his article on the legal personality, Baber Johansen points out that, according with the Hanafi jurist al-Sarakhsī, *ḥarbī*-s - non Muslims without covenant- do not enjoy this privilege of having legal personality as *dhimmis* do,<sup>10</sup> so they aren't able to perform a transaction involving any future obligation with a Muslim, but only immediate operations.

The **Second Section** addresses the economic contracts. The information collected in Chapters 3 and 4 of the First Section does not clearly reveal the type of transactions likely to generate *ribā* -or hide it- that could be practiced in al-Andalus, since the doctrine of *ribā* in Islamic law is not developed in relation to specific activities, but in a generic way and from the *Qur'ān* and the *Sunna* statements. The *Mālikī fiqh* texts regarding debts and other types of

---

<sup>9</sup> AZIZ, "Is Riba just restricted to debt?".

economic activities -such as donations or sales-, however, contain an important information about the ways of hiding the usurious practices, so this section is devoted to the study of such texts and to the comparison of this information with that extracted from the models of contracts included in Andalusī edited *wathā'iq* or *shurūṭ* (those by Ibn al-'Aṭṭār, Ibn Muḡīth, al-Gharnāṭī, al-Jazīrī and Ibn Salmūn), as Andalusī notarial forms only compile lawful activities.

In the First Part of this section (Chapters 5-7) I analyze the *Mālikī* doctrine on debts and the contracts related to them because of the existing link between debts and usury which I referred to before. I have already mentioned the relevance of the concept of *dhimma* in this respect, since the obligations related to an undetermined product are fully linked to the legal personality (*duyūn al-dimma*). By saying 'undetermined' I mean something fungible that can be replaced after its consumption, such as food or money. The debts in which the ownership of something concrete must be transferred, however, are not linked to the legal status of the debtor, but to the concrete object to be delivered, being it a specific house, an animal, etc. (*duyūn al-'ayn*). This is because in the former type of debts the legal personality of the debtor is being tested, as he has to provide the agreed amount with the agreed value of the specific item.

The Second Part of Section II (Chapters 8-13) deals with economic and commercial contracts as *Mālikī fiqh* conceives them. I devote several chapters to explain each transaction included in jurisprudence, sorting the activities in different groups depending on their function -sales (*buyū'*), contracts in which the right of use is transferred but not property such as rentals (*kirā'*, *ijāra*), associations, charity contracts, etc.- and after that, I analyze the legal practice, looking for examples in the notarial forms and translating some of the models found in the works by Ibn Muḡīth and al-Jazīrī.

In the Conclusions I present a balance, not only on the role of *Mālikī* notarial forms, but also on the use of several of the contracts collected in *Mālikī fiqh* works as a means to conceal usurious transactions. Some of the transactions whose legality was discussed will be analyzed again in their current version when considering the issue of Islamic banking in the Fourth Section.

Section Three contains three chapters (Chapters 14-16) and in it, other types of sources are used, not exclusively the legal ones.

In Chapters 14 and 15 I compile information on usurious transactions occurred in Islamic societies of different times. My aim was to identify different ways of circumventing the prohibition of usury that could have been employed and to recreate the types of loans and

---

<sup>10</sup> JOHANSEN, "The legal personality (dhimma) in Islamic Law: how to separate personal obligations from goods and secure credit for the insolvent", BJ-Projects, Yale University [www.econ.yale.edu/~cgcenter/Johansen\\_paper.pdf](http://www.econ.yale.edu/~cgcenter/Johansen_paper.pdf)

lenders that could have existed in al-Andalus. The approach to economic practices through literary sources, however, is not an easy task, as I said at the beginning. Many economic transactions took place leaving aside the rules of the *sharī'a*, as highlighted R. Jennings in one of the few studies devoted to the subject of *ribā* through documentary archives of the Ottoman era. In his article, Jennings indicates that legal texts and commentaries create impersonal stereotypes, so real cases are necessary to obtain a true perspective of how financial system used to work. Unfortunately, not always is possible to obtain information on economic practices; Jennings was fortunate to have at his disposal Ottoman judicial archives, absent for the Andalusī case. I have tried to supply the lack of documents with other kind of sources and approaches such as *fatāwā* collections - since *fatāwā* reflect not only the legal doctrine of the *mufītīs* issuing them, but they show which transactions aroused the jurists' interest in different places and times-, the Cairo *Geniza* documents studied by Goitein among others, *ḥisba* treatises, the documents of the *musta'ribūn* of Toledo, and for the modern period I have also employed colonial archives, books written by nineteenth- and twentieth-century European travellers, colonial archives, academic works describing Islamic societies, etc. In relation to this search for different sources of information in order to recreate the Islamic law doctrine and practice in al-Andalus, I have edited and analyzed a small work by the Granadan Nasrid jurist al-Shātībī (d. 790/1388) dealing with the legality of economic transactions made with corrupt people that is included in an Appendix.

The association between usurious practices and the image of the Jewish lender appeared in the Christian world in the twelfth century but, was this association present in Islamic societies and imagery? In Chapter 16 of this Third Section, I compare the development of this stereotype in Christian and Muslim areas from different perspectives. Besides legal sources, I have also resorted to polemical literature, literary texts and, in the case of the Christian context, to other art forms such as paintings, sculptures and relieves in churches and cathedrals.

In the fourth and final Section, I have focused my attention on the prohibition of usury in the Islamic world nowadays. Having analyzed the *Mālikī* doctrine on usury of the pre-modern era, I became interested in finding out to what extent this doctrine has lasted in the countries with a *Mālikī* tradition in the North of Africa. I dedicate the first chapter (Chapter 17) to the emergence of modern Islamic finance, its relationship with the end of colonialism and the emergence of Muslim reformism, and the second one (Chapter 18) to the doctrines of current Islamist thinkers. In the case of North Africa, Islamic finances have not begun their development in an official way until recently. In Chapter 19 I study the *Banque Zitouna*, founded in Tunis in 2010. Throughout these chapters, I return to the issue of the Jewish usurer, an image that has gained a greater strength in the Muslim world at the present moment. I also review the transactions employed in the current Islamic Banking comparing

the medieval Islamic economic doctrine with the current one and analyze the differences and the motivations that have been deemed acceptable some activities -and not others- in specific times and places.

Chapter 20 of this Section Four is devoted to microfinance and Islamic microfinance as well as to the hopes deposited in Islamic finance by some as a means to end social injustice and promote the development of disadvantaged areas.

After the partial conclusions contained in some of the sections, I present some general conclusions in which I put together the main contributions of my research.



## INTRODUCCIÓN

Las tasas de interés aplicadas a los préstamos son a veces calificadas de usura por considerarse abusivas y, otras veces, todo cobro de interés es considerado usurario. El debate sobre qué es la usura, su licitud y cómo evitarla ha estado presente en muchas sociedades y épocas diferentes. En la actualidad, la reciente crisis financiera ha provocado que la antigua discusión sobre la usura esté otra vez en primera línea, debido a que multitud de personas han sido incapaces de afrontar el pago de hipotecas de unas propiedades que se han devaluado, aunque hoy en día, en lo que se conoce como “Occidente”, los intereses han pasado a formar parte de la vida económica y, en términos generales, se entiende el vocablo “usura” únicamente como tasas de interés abusivas. En España, la Ley Azcárate que prohibía la usura, que fue creada en 1908 pero dejó de aplicarse, fue actualizada en el año 2000 y está volviendo a ser empleada en casos actuales de intereses desorbitados en préstamos.

Cuando digo usura<sup>11</sup> haciendo referencia al ámbito islámico, me estoy refiriendo al *ribā*, un término árabe que significa aumento o incremento. Aunque ambas palabras -usura y *ribā*- no sean exactamente sinónimas, sí describen conceptos análogos, significando cosas diferentes dependiendo de quién los utilice y según las épocas y lugares de contexto. No hay unanimidad en lo que puede definirse o no como *ribā*; mientras que algunos consideran *ribā* cualquier tipo de interés en transacciones económicas, otros sólo lo ven en el cobro **desmesurado** de intereses, como sucede con la usura<sup>12</sup>. Además, lo que se considera “desmesurado” también varía según el contexto. En las sociedades islámicas, el cobro de intereses nunca ha gozado del nivel de aceptación del que disfruta en Occidente, como Timur Kuran ha mostrado recientemente en su libro *The Long Divergence*<sup>13</sup>.

Una de las motivaciones que me llevaron a realizar un estudio relacionado con el tema de la usura -junto con mi interés por adentrarme en el conocimiento del derecho islámico- es la fuerza con la que este concepto ha reaparecido en la actualidad desde la

---

<sup>11</sup> El término usura proviene del latín *usura* y en un principio designaba al uso y disfrute de algo. Por extensión, acabó refiriéndose también a la suma que se pagase por el uso de algo, de ahí que el alquiler o arrendamiento haya sido una práctica que muchas culturas han considerado sospechosa de usura.

<sup>12</sup> Existe una abundante literatura acerca del significado del término *ribā*, v. AYUB, “Meaning of riba”; THOMAS, “What is riba?”; ALFATTOUH, “Riba in Lisan al-Arab”; AL-ZUHAYLI, “The juridical meaning of riba”.

<sup>13</sup> Esta aceptación de los intereses en los préstamos está reflejada en la creación de instituciones crediticias al estilo de los bancos occidentales. Aunque Kuran sabe que en el mundo islámico se realizaban contratos de préstamo en los que se aplicaban intereses, opina que se trataba de transacciones llevadas a cabo por prestamistas individuales que prestaban cantidades pequeñas a devolver en cortos periodos de tiempo, no instituciones financieras, KURAN, *The Long Divergence*, p. 13.

irrupción de la crisis económica y la relación de esta situación con el crecimiento de las finanzas islámicas, cuya base principal es la prohibición de los intereses.

Al empezar mi investigación, pude darme cuenta de la carencia de una monografía sobre la usura para ámbito islámico premoderno que abarcara sus distintos aspectos legales y también históricos y sociales. La mayoría de las obras y artículos dedicados a la prohibición de los intereses en el islam tienen la finalidad de situar los antecedentes de la incipiente Banca islámica, pero son mucho menos abundantes los estudios cuyo objetivo principal es el conocimiento de la economía en las sociedades islámicas medievales.

Decidí por ello analizar los datos de las fuentes -principalmente legales- sobre la usura en un ámbito geográfico y cronológico concreto, el Occidente islámico premoderno, y sobre todo en al-Andalus<sup>14</sup>. Mi intención ha sido no limitarme a la doctrina jurídica, sino intentar analizar también -dentro de lo posible- la relación entre las prácticas económicas y las normas jurídicas vinculadas a la prohibición de la usura. Las compilaciones de fetuas son las fuentes a las que se suele recurrir para estudiar esta relación entre teoría legal y praxis<sup>15</sup>. A ellas he recurrido yo también, así como al estudio de los formularios notariales para intentar determinar qué transacciones han sido consideradas susceptibles de usura y qué estratagemas se usaban para eludir la prohibición del *ribā*. La carencia de documentación de archivo para el ámbito geográfico y cronológico escogido<sup>16</sup> restringe el estudio de este aspecto y las conclusiones a las que se puede llegar. He recurrido por ello a otro tipo de fuentes, especificando sus características, el tipo de información que ofrecen y sus limitaciones.

Este estudio se estructura en cuatro grandes secciones.

En las tres primeras se estudia la usura en época premoderna y, en ellas, he centrado la atención en al-Andalus. Cada una de ellas corresponde a la separación entre los tres niveles del derecho islámico propuesta por Joseph Schacht<sup>17</sup>, es decir, teoría, contratos y práctica.

La Sección Primera incluye un breve estudio comparativo sobre las doctrinas religiosas de prohibición de la usura en las tres religiones monoteístas -gentes del Libro o *ahl al-Kitāb* en contexto islámico- y las diferentes etapas de aceptación o rechazo del cobro de intereses en los préstamos que se pueden detectar en el judaísmo y el cristianismo (Capítulos 1 y 2). En derecho islámico, la usura siempre ha estado prohibida, pero más allá de la

---

<sup>14</sup> Las obras legales que analizaré serán esencialmente obras de derecho mālikí por ser la mālikí la escuela de derecho predominante en al-Andalus.

<sup>15</sup> HALLAQ, "From fatwās to furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law"; JOHANSEN, "Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis"; POWERS, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*; MÜLLER, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Cordoba*; "Judging with God's Law on Earth".

<sup>16</sup> Sobre las razones de esa carencia véase el estudio de E. Manzano incluido en el volumen colectivo *From al-Andalus to Khurasan*, editado por Sijpenstein, Sundelin, Torallas and Zomeño. Sobre los límites de esa carencia véase el reciente estudio de Marina Rustow en *BSOAS*, RUSTOW, "A petition to a woman at the Fatimid court", así como el proyecto *Islamic law materialized* dirigido por Christian Müller.

prohibición teórica, lo que en islam se considera usura también ha estado sujeto a cambio como ha ocurrido en el judaísmo y el cristianismo. Esta sección incluye también un breve repaso a los nexos entre religión y economía, desde las teorías de Weber acerca de los orígenes del capitalismo, hasta el ya mencionado libro de Kuran. Este autor plantea que algunas características del derecho islámico -como la prohibición de los intereses- han sido decisivas en el distanciamiento económico entre las sociedades islámicas y Occidente a partir sobre todo de la Edad Media y en función de cambios que se producen en la concepción ‘cristiana’ de lo que es usura antes incluso de la Reforma protestante:

*“However, already in the thirteenth century ecclesiastical debates over interest were under way. Contrary to impressions grounded in Max Weber’s Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the view that interest is sinful was under fire well before the Reformation. By the fifteenth century most European theologians considered it legitimate as a return on investment. Concomitantly, people of all walks of life were distinguishing between reasonable and unreasonable interest, reserving the term usury for the latter category. The Reformation accelerated this moral transformation by making it acceptable to disobey Mosaic prohibitions harmful to financial efficiency.”<sup>17</sup>*

En el capítulo de esta primera sección dedicado al islam (Capítulo 3), se pasa revista a los materiales sobre el *ribā* en el Corán y la *Sunna*. Aunque estas dos fuentes principales son básicas para cualquier estudio de tipo jurídico, para la prohibición de la usura ofrecen una información limitada, lo que hace necesario acudir a las fuentes jurídicas posteriores para precisar la doctrina de la prohibición del *ribā* y su evolución en las diferentes ramas y corrientes del islam.

En la jurisprudencia en torno al *ribā* ocupa un lugar importante el concepto de la personalidad jurídica, la *ḍimma*, que describe a la persona en tanto que depositaria de obligaciones adquiridas mediante contratos de muy diverso tipo, siendo los de tipo económico los que atañen más directamente a la usura. La personalidad jurídica entra en juego en las transacciones que no se llevan a cabo en el momento, ya que la persona adquiere una obligación que debe ser cumplida en el futuro. De esta forma, la *ḍimma* se perfila como una garantía del futuro cumplimiento de la obligación, la cual implica el nacimiento de una deuda. En la clasificación que Ibn Rušd hace sobre los tipos de *ribā* se refleja la dualidad según la cual una transacción puede realizarse en el acto o de forma aplazada y, por ello, se distingue el *ribā* de las ventas (*ribā al-buyūʿ*) del *ribā* de las deudas (*ribā al-ḍayn*).

En el primer caso, la usura tiene lugar respecto a la mercancía de dos formas posibles:

- Incrementándose la cantidad de mercancía (*ribā al-faḍl*).
- Retrasando su entrega (*ribā al-nasīʿa*).

---

<sup>17</sup> SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, p. 76.

<sup>18</sup> KURAN, *The Long Divergence*, pp. 1, 154.



En el *ribā* de las deudas, la usura tiene lugar respecto de la personalidad jurídica del deudor (*ḍimma*), también de dos posibles formas:

- Si se establece que el deudor deberá una cantidad mayor en el caso de cumplir su obligación con retraso (lo que se conocía como el *ribā* de la época preislámica o *ribā al-yāhiliyya*).

- Si se establece que el deudor deberá una cantidad menor por cumplir su obligación antes de lo previsto (conocido como rebaja por adelanto).

En ambas categorías, el incremento (*tafāḍul*) y el retraso (*nasī'a*) del pago son las maneras en las que se produce la usura.

Cuando los juristas musulmanes hablan sobre el *ribā* en las obras de *fiqh*, centran su atención en el *ribā* de las ventas e intentan encontrar la causa (*'illa*) de la prohibición en las fuentes de la Revelación para, de ese modo, poder extenderla a otros productos mediante analogía (*qiyās*), determinando las mercancías que la escuela jurídica en cuestión considera susceptibles de usura. El otro tipo de usura, relacionada con las deudas, parece haber sido un tema menos tratado por los juristas, que sólo se han referido a ella para expresar la ilegalidad de las dos actividades que acabo de mencionar. Esta situación dejó una especie de vacío legal, ya que, en relación a las deudas, sólo esas dos modalidades (la usura de la época preislámica y la rebaja por adelanto) se consideraban usura, lo que permitió la creación y proliferación de estratagemas legales (*hiyal*) que garantizaban la obtención de un beneficio por la existencia de una deuda -ya fuera en un préstamo o en cualquier otra transacción- sin transgredir las normas. Por poner un ejemplo, el *bay' al-'ayn* es un tipo de venta en la que una persona vende algo en efectivo y lo recompra de inmediato por una cantidad superior pero de manera aplazada; es una actividad en la que se dan dos compras de una mercancía concreta, compras que son formalmente legales y en las que no tiene lugar el *ribā* de las ventas, pero el conjunto formado por las dos transacciones esconde un préstamo de dinero en el que el acreedor añade una suma a la cantidad que prestó originariamente. Se trataría, por tanto, de un préstamo de algo indeterminado -el dinero- cuya suma se incrementa por aplazar el pago y, como tal, en realidad está incurriendo en el *ribā* de las deudas. Es decir, que los préstamos a interés se intentan legitimar a través de una apariencia comercial, ya que “*Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura*” (Corán II: 275-281)<sup>19</sup>.

El concepto de la personalidad jurídica también tiene que ver con las relaciones comerciales y económicas de los musulmanes con los no musulmanes, tema que es tratado en el último capítulo (Capítulo 4) de la Sección Primera. El pacto de la *ḍimma*, que implica protección por parte de los musulmanes hacia los no musulmanes libres que viven en su territorio, como su propio nombre indica, implica también que los *ḍimmīs* gozan, como los

---

<sup>19</sup> Sobre este tema puede consultarse AZIZ, “Is Riba just restricted to debt?”.

musulmanes, de personalidad jurídica, lo cual les permite embarcarse con musulmanes en empresas comerciales y económicas que cumplan con las normas islámicas, aunque los efectos legales no son los mismos para unos que para otros, como mostraré a lo largo del estudio. En su artículo sobre la personalidad jurídica, Baber Johansen afirma, basándose en textos del jurista hanafí al-Sarajsi, que los ḥarbíes -no musulmanes sin tratado- no poseen personalidad jurídica a ojos del derecho islámico, por lo que no pueden realizar una transacción que implique una obligación futura cualquiera, únicamente pueden interactuar con musulmanes y *ḍimmíes* en transacciones llevadas a cabo de forma inmediata, como una venta cualquiera<sup>20</sup>.

La Sección Segunda está dedicada a los contratos. La información recopilada en los Capítulos 3 y 4 de la Sección Primera no da idea por sí sola del tipo de transacciones que podían darse en época medieval en al-Andalus susceptibles de generar *ribā* o de ser utilizadas para esconderlo, puesto que la jurisprudencia sobre el *ribā* no se desarrolla en relación a actividades concretas, sino de una forma genérica y a partir de lo expuesto en el Corán y la *Sunna*. La jurisprudencia sobre las deudas y los diferentes tipos de actividades económicas y comerciales de las obras mālikíes, sin embargo, alberga abundante información acerca de cómo se ocultaba el *ribā*, por lo que esta sección está dedicada al estudio de esa jurisprudencia y su comparación con los modelos de contratos incluidos en los formularios notariales andalusíes, ya que los formularios mālikíes sólo recogen transacciones sobre cuya licitud no existen dudas.

En la Parte Primera de esta sección (Capítulos 5-7) analizo la doctrina mālikí sobre las deudas y los contratos que tienen que ver con ellas, debido a la relación que éstas pueden tener con la usura y los beneficios ilícitos. Ya he señalado la relevancia del concepto de la *ḍimma* al respecto, puesto que las obligaciones relacionadas con algo no concreto están totalmente ligadas a la personalidad jurídica (*ḍuyūn al-ḍimma*). Al decir “no concreto” me refiero a una cantidad de algo genérico que, aunque se consuma, puede ser sustituido, como el alimento o el dinero. Las deudas en las que se debe transferir el uso o la propiedad de objetos concretos, en cambio, no están ligadas a la personalidad jurídica del deudor, sino al objeto en cuestión, que puede ser, por ejemplo, una casa o un animal determinados (*ḍuyūn al-'ayn*). Esto se debe a que, en el caso de mercancías no concretas, se pone a prueba la personalidad jurídica del deudor, que debe aportar en su momento una cantidad idéntica y de la misma calidad y género de lo que consumió.

La Parte Segunda de esta sección (Capítulos 8-13) trata sobre los contratos económicos y comerciales tal y como el *fiqh* mālikí los concibe. Dedico varios capítulos a

---

<sup>20</sup> JOHANSEN, “The legal personality (dhimma) in Islamic Law: how to separate personal obligations from goods and secure credit for the insolvent”, BJ-Projects, Yale University [www.econ.yale.edu/~cgcenter/Johansen\\_paper.pdf](http://www.econ.yale.edu/~cgcenter/Johansen_paper.pdf)

explicar cada transacción, ordenándolas según la función que cumplen o el objetivo que tienen, es decir, que estarán divididas en contratos conmutativos o ventas (*buyū'*), aquellos en los que se trasfiere el derecho de uso pero no la propiedad -como es el alquiler (*kirā'*, *iḡāra*)-, los contratos **mixtos** de cesión de propiedad o de uso -que son los diferentes tipos de sociedades-, los contratos de custodia, los de beneficencia, etc. Posteriormente, en los mismos apartados destinados a la teoría relativa a cada actividad, analizaré la práctica legal de cada una, buscando ejemplos en los formularios y traduciendo algunos de los modelos de Ibn Muḡī y al-Ŷazīrī.

En las Conclusiones presento un balance, no solamente sobre la función de los formularios notariales mālikíes, sino también sobre la utilización de varios de los contratos recogidos por las obras de *fiqh* mālikíes como medio de ocultar transacciones usurarias. Algunas de las actividades cuya licitud será discutida en este capítulo serán estudiadas también en su versión actual -tal y como se practican en la Banca islámica- en la Sección Cuarta.

La Sección Tercera consta de tres capítulos (Capítulos 14-16) y en ellos se amplían las fuentes utilizadas, que dejan de ser exclusivamente legales.

En los Capítulos 14 y 15 recopilo información sobre transacciones usurarias ocurridas en sociedades islámicas de distintas épocas. El objetivo es identificar diferentes maneras de eludir la prohibición de la usura que pudieran ser usadas en al-Andalus, además de recrear los tipos de préstamo o de prestamista que allí pudieran darse. La aproximación a las prácticas económicas y comerciales cotidianas a través de fuentes literarias, sin embargo, no es una labor fácil, como ya señalé al inicio. Muchas transacciones económicas tenían lugar al margen de las normas de la *ṣarī'a*, tal y como ha puesto de relieve R. Jennings en uno de los escasos artículos que están dedicados al tema de la práctica del *ribā* a partir de documentación de archivos de época otomana. En dicho artículo, Jennings recuerda que los textos y comentarios legales crean estereotipos impersonales que, incluso cuando se completan con comentarios de tipo social, siguen ofreciendo una imagen lineal y estática de la sociedad que describen, por lo que es necesario encontrar información sobre casos reales para obtener una mejor perspectiva de cómo funcionaba el sistema financiero. No siempre, sin embargo, es posible: Jennings ha podido utilizar los archivos judiciales otomanos, ausentes en el caso andalusí. He intentado suplir esa laguna con otras fuentes y aproximaciones, tales como las colecciones de fetuas, que no sólo reflejan la doctrina del muftí que las emite, sino también el tipo de actividades sobre las que existía interés en determinados momentos y lugares; los documentos de la *Genizah* estudiados por Goitein entre otros; los tratados de *ḥisba*, los documentos de los mozárabes de Toledo y, para época moderna, obras de viajeros europeos de los siglos XIX y XX, documentos de los archivos coloniales, estudios académicos sobre las sociedades islámicas, etc. En relación a esta búsqueda de información

para recrear la doctrina y la práctica jurídicas en al-Andalus, he editado y analizado una pequeña obra del jurista granadino de época nazarí al-Šāṭibī (m. 790/1388) que trata sobre las relaciones económicas con personas corruptas, edición que está recogida en un Apéndice.

La asociación entre las prácticas usurarias y la figura del judío prestamista surgió en el mundo cristiano a partir del siglo XII. ¿Se dio dicha asociación en las sociedades y en el imaginario islámicos? En el Capítulo 16 de esta tercera sección, comparo el desarrollo de este estereotipo en ámbito cristiano y en ámbito musulmán enfocándolo desde diversas perspectivas. Además de textos legales, he recurrido también a la literatura polémica, textos literarios y, en el caso del cristianismo, otras manifestaciones artísticas como son las pinturas y las esculturas o relieves de las iglesias y catedrales.

En la cuarta y última sección, he centrado la atención en la prohibición de la usura en el mundo islámico actual. Una vez analizada la doctrina mālikī sobre la usura de la época premoderna, sentí interés por indagar hasta qué punto dicha doctrina ha tenido continuidad en los países de tradición mālikī del norte de África. Para ello, dedico los dos primeros capítulos (Capítulos 17-18) al surgimiento de las finanzas islámicas modernas, su relación con el fin del colonialismo y el nacimiento del reformismo musulmán, y a las doctrinas de pensadores islamistas actuales. En el caso del norte de África, las finanzas islámicas no se han comenzado a desarrollar como institución hasta hace muy poco<sup>21</sup>. En el Capítulo 19 dedico un apartado a la *Banque Zitouna*, fundada en Túnez en 2010. A lo largo de estos primeros capítulos, retomo la cuestión de la imagen del judío usurero, que ha cobrado una mayor fuerza en el ámbito musulmán en la actualidad. También paso revista a las transacciones que se realizan en la Banca islámica actual comparando la doctrina económica islámica medieval y la actual y analizando las diferencias y las distintas motivaciones que han hecho que se consideren aceptables unas prácticas u otras en según qué periodos y lugares.

El Capítulo 20 de esta Sección Cuarta está dedicado al tema de las microfinanzas y las microfinanzas islámicas, así como a las esperanzas que algunos depositan en el sistema financiero islámico como medio de acabar con la injusticia social y promover el desarrollo de las zonas desfavorecidas.

Tras las conclusiones parciales recogidas en algunas de las Secciones, presento unas Conclusiones generales en las que retomo las aportaciones principales de mi estudio.

---

<sup>21</sup> Pese a que es ahora cuando las finanzas islámicas comienzan a introducirse en el Magreb como institución oficial, las actividades financieras de este tipo se han dado en estas sociedades del occidente islámico al margen del sistema financiero basado en los intereses que predomina en la zona. Muchos de los bancos convencionales, incluso, han realizado algunas de estas actividades en esta zona del mundo islámico.



**SECCIÓN I: LA PROHIBICIÓN DE LA USURA EN EL ISLAM Y  
EN LAS OTRAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS**



## SECCIÓN I: La prohibición de la usura en el islam y en las otras religiones monoteístas

*“La usura. Durante siete siglos en Occidente, desde el siglo XII al XIX, ¿qué fenómeno ofrece más que éste una mezcla tan detonante de economía y de religión, de dinero y de salvación, imagen de una larga Edad Media en la que los hombres nuevos estaban aplastados bajo los símbolos antiguos, en la que la modernidad se abría trabajosamente un camino entre los tabúes sagrados, en la que los ardides de la historia encontraban en la represión ejercida por el poder religioso los instrumentos del éxito terrestre?”<sup>22</sup>*

Este fragmento de la obra de Jaques Le Goff, *La bolsa y la vida*, es idóneo para comenzar esta sección que trata sobre las dimensiones religiosas de la usura. La usura es una práctica económica que ha suscitado un gran debate legal dentro de las religiones monoteístas aunque, anteriormente, el cobro de intereses en transacciones crediticias había sido también causa de preocupación en otras sociedades antiguas, tales como Mesopotamia, Grecia, Roma, Persia, China, India, etc<sup>23</sup>.

Todas las religiones monoteístas, como mostraré a continuación, han prohibido la usura, en lo que sin duda coinciden debido a su herencia común. En un artículo publicado en el *Denver Journal of International Law and Policy*, estas leyes que se oponen a la práctica de la usura se proponen como un “puente hacia el crecimiento comercial y la paz en Oriente Medio”, lo que da idea del interés que, aún hoy en día, despierta la doctrina sobre la prohibición de la usura<sup>24</sup>. Este artículo también evidencia que, mientras que algunos autores - como Susan Buckley- se amparan en las diferencias que existen en las leyes antiusurarias de cada religión para explicar su posterior comportamiento respecto a las actividades crediticias, otros -como Klein, el autor del citado artículo- buscan las semejanzas entre las mismas leyes para intentar acercar posturas y conciliar las difíciles relaciones actuales.

En esta sección, pasaré revista a las leyes contra la usura de cada una de las tres religiones monoteístas -que en ámbito islámico constituyen las gentes del Libro o *ahl al-kitāb*- y su variación a lo largo de la historia, así como al debate sobre el grado de influencia que dichas doctrinas han podido tener en el desarrollo económico de las sociedades donde se han venido siguiendo, debate que en seguida asociamos con los estudios de Max Weber sobre el surgimiento del capitalismo<sup>25</sup>. Algunos de los historiadores de la economía más representativos vinculan la usura y la doctrina económica de las distintas religiones con la génesis del capitalismo, como Le Goff quien, influenciado por la obra de Weber, opina que

---

<sup>22</sup> LE GOFF, *La bolsa y la vida*, p. 13.

<sup>23</sup> Ernest Mandel trata esta cuestión, MANDEL, *Tratado de economía marxista*, p. 194; remite a CUNOW, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, I, p. 241.

<sup>24</sup> KLEIN, “The Islamic and Jewish Laws of Usury: A Bridge to Commercial Growth and Peace in the Middle East”.

<sup>25</sup> WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.



“la viva polémica alrededor de la usura constituye de alguna manera “el parto del capitalismo”<sup>26</sup>.

Weber estudió el protestantismo y cómo conceptos de la ética y la religiosidad protestante -como el racionalismo, la vocación ascética y el ahorro- iban en consonancia con los elementos seculares que, en su opinión, propiciaron el desarrollo del capitalismo. Su intención no era señalar a la religión como la causa actuante del cambio social, sino como uno de los elementos que tenían influencia en dicho cambio. Sí intentó demostrar que los valores admirados en cada religión unas veces dinamizaban y otras retardaban la racionalización de la vida y las formas económicas<sup>27</sup>.

Muchas son las obras que han hablado sobre la relación entre la doctrina sobre la prohibición de la usura en el judaísmo y el surgimiento del capitalismo<sup>28</sup>. Esto tiene que ver con el debate acerca de la incidencia de la religión en la economía, pero estas obras también buscan elaborar una argumentación que justifique la creación de la imagen del judío usurero en la Edad Media.

Los tres primeros capítulos de esta sección están dispuestos siguiendo el orden cronológico en el que surgieron las tres religiones; judaísmo, cristianismo e islam y, en tanto que el tema central de mi estudio es el islam, el capítulo dedicado a esta parte será el más amplio de los tres.

Dedicaré el cuarto y último capítulo a exponer las regulaciones del derecho islámico con respecto a las relaciones comerciales entre musulmanes y no musulmanes para comprobar si la doctrina sobre la prohibición de los intereses se tenía en cuenta de alguna manera a la hora de regular dichas relaciones.

La manera en que la prohibición de la usura debe aplicarse según cristianos, judíos y musulmanes se basa en la definición que en cada doctrina se hace de determinados términos - como son el término comunidad (*umma* en árabe) o el término hermandad- ya que, dependiendo de a quien se incluya dentro de la definición de cada uno de ellos, la doctrina de la usura puede variar. La concepción de dichos vocablos, no obstante, no ha sido estática ni uniforme en ninguna de las tres religiones, lo cual queda demostrado por los debates teológicos y jurídicos existentes -tanto en el seno del cristianismo como en el judaísmo y el islam- sobre la legalidad y la moralidad de prestar a interés a alguien que no sea de la religión propia.

En ámbito cristiano, sin embargo, se ha utilizado el argumento de que en el judaísmo es lícito practicar la usura con los gentiles para dar base a la teoría de que la imagen del judío

---

<sup>26</sup> LE GOFF, *La bolsa y la vida*, p. 13.

<sup>27</sup> WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; MASSOT, *Max Weber y su sombra*, pp. 17-31.

<sup>28</sup> SOMBART, *Los judíos y la vida económica*.

usurero se originó por lo prolífico de sus actividades crediticias. Para algunos autores, la judía es una postura capitalista y la del islam, socialista, aunque ni creo que la condición capitalista vaya unida a una religión, ni puede considerarse socialista una sociedad musulmana, debido a la defensa de la propiedad privada que el islam hace<sup>29</sup>. Además, en el seno del judaísmo existe un debate sobre si realmente se puede tomar o dar intereses a un gentil, por lo que la permisividad respecto a estas prácticas es algo discutido. Por otro lado, tanto en el islam como en el cristianismo ha habido corrientes de opinión según las cuales se podía prestar con intereses a los fieles de las otras religiones, como mostraré más adelante.

---

<sup>29</sup> Pedro Chalmeta dice: “Ni el Alcorán ni la sunna toman posición frente al capitalismo y la propiedad privada. Se supone que los bienes dependen más de la voluntad divina que de la actividad autónoma del ser humano. El uso de estos bienes, que el hombre se ha apropiado, está limitado por la prohibición de la *riba* y la obligación del *zaka*”, CHALMETA, *El "señor del zoco" en España*, p. 9.



## CAPÍTULO 1: JUDAÍSMO

La asociación de los judíos con la práctica de la usura se ha venido utilizando a lo largo de la historia en el ámbito cristiano como uno de los más importantes argumentos de la polémica cristiana antijudía -tema del que hablaré más extensamente en la Sección Tercera - y, para obtener una visión completa sobre esta cuestión, es necesario examinar, no sólo los textos en los que aparece la imagen del judío como usurero, sino también los debates jurídicos sobre la usura que se han venido dando en el seno del judaísmo.

Las escrituras hebreas no constituyen el único código de leyes del antiguo Oriente próximo en el que se prohíbe la usura. Encontramos menciones al préstamo con intereses en algunos códigos de leyes mesopotámicos como el de Eshunna<sup>30</sup> y el de Hammurabi<sup>31</sup>. Los expertos, sin embargo, no se ponen de acuerdo en cuanto a si existe relación entre lo expuesto en estos códigos y la prohibición en la *Torá*; mientras que unos señalan la posible influencia de las leyes mesopotámicas en la prohibición de la usura en el judaísmo, otros no creen que exista tal relación porque, aunque en los códigos de leyes mesopotámicos la usura sea una práctica mal considerada, no se llega a prohibir, sino que únicamente se restringen las tasas de interés<sup>32</sup>.

Se ha dicho que la usura al extranjero estaba permitida por los judíos con el objetivo de proteger la comunidad en un entorno hostil tras la diáspora. Susan Buckley, en su libro sobre la doctrina respecto a la usura en el judaísmo, el cristianismo y el islam<sup>33</sup>, afirma que la forma de actuar que los judíos han tenido con respecto a la banca, el comercio y demás actividades económicas, no es el resultado de ningún cambio ideológico ni de la presión de un mundo hostil, sino que más bien tiene que ver con su carencia de objeciones éticas o religiosas respecto a actividades como el préstamo con intereses<sup>34</sup>.

También Paul Mills, en su estudio acerca de la prohibición de los intereses en el Antiguo Testamento, afirma que la disposición de los judíos al préstamo de dinero se debía que en la doctrina sobre la usura en el judaísmo los intereses no eran vistos como algo perverso, y remite a otro autor, Tamari, que afirma lo siguiente<sup>35</sup>:

*“All Jewish sources [...] show that Judaism does not see anything intrinsically wrong with lending money at interest. On the contrary, it is a perfectly normal and beneficial part of economic activity.”*

---

<sup>30</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 36, remite a las leyes de Eshunna, 18a-21, en *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*, p. 161-180.

<sup>31</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 37, remite al Código de Hammurabi, leyes 48-51, 66, 88-91, 93-96, 101-107, en *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*, p. 161-180.

<sup>32</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 37, remite a MALONEY, “Usury and Restrictions on Interest Taking in the Ancient Near-East”.

<sup>33</sup> BUCKLEY, *Teachings on Usury in Judaism, Christianity and Islam*.

<sup>34</sup> Sobre este asunto véase TOAFF, “Testi ebraici italiani relativi all’usura”.

<sup>35</sup> MILLS, *Interest in Interests*, p. 8, remite a TAMARI, *With all your possessions*, p. 167.

Los judíos no se limitaron a la actividad financiera en cuanto a los oficios se refiere. Maya Shatzmiller, en su artículo sobre la división étnica de los oficios en el mundo islámico medieval, relaciona a los judíos de los primeros tiempos en al-Andalus con ciertos oficios como el de *luthier*, aguador, joyero, sirviente en los baños públicos, panadero, asador de carne o cocinero en general, con el comercio de bienes consumibles como la sal o el pescado, etc.<sup>36</sup> La separación de los judíos respecto a la agricultura, la artesanía, etc. tampoco era tan absoluta como se imagina, pues las diversas actividades financieras se hicieron más importantes para ellos en el periodo post talmúdico, durante los siglos XIII y XIV. Teniendo todos estos factores en cuenta, puede decirse que la vinculación de los judíos con la usura tiene que ver con la construcción en ámbito cristiano de la figura de un “otro” y, en dicha construcción, lo fundamental no es tanto la realidad de las prácticas que los judíos llevaban a cabo, sino el hecho de encontrar elementos en las demás religiones o culturas que sirvan para ensalzar lo propio y rechazar lo ajeno<sup>37</sup>. En su obra *Comunidades de violencia*, en la que trata la cuestión de las minorías, David Nirenberg señala que, “cuando en el medievo se afirmaba algo acerca de las consecuencias de la diferencia religiosa no se estaba expresando la realidad sino una pretensión, y esta pretensión estaba sujeta a intercambios y negociaciones antes de que pudiera lograr fuerza efectiva en cualquier situación determinada”<sup>38</sup>.

En los textos hebreos italianos del siglo XVI y XVII estudiados por Ariel Toaff se dice que la profesión de prestamista dejaba tiempo libre para estudiar la Torá en profundidad<sup>39</sup> y Toaff señala que los judíos la veían como una profesión igual que las demás, si bien aclara que, con el paso del tiempo, la censura moral de la usura fue en aumento y se dio una revisión exegética y religiosa de la cuestión que, según la opinión de algunos autores, tenía el único fin de proteger el judaísmo de los ataques cristianos. Por ejemplo, Izchak Abravanel (m. 1508) realizó una interpretación restrictiva del pasaje de la Torá que permite realizar préstamos a interés a los gentiles, y estableció que en la Torá se hablaba únicamente de los cananeos, por lo que no era lícito prestar con intereses al resto de los pueblos. El rabino veneciano León de Módena (m. 1648) aceptó y adoptó esta interpretación del pasaje y añadió que si los judíos se manchaban de la culpa de la usura, era por las condiciones míseras en las que se encontraban<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> SHATZMILLER, “Labour in the Medieval Islamic World”, pp. 335-336.

<sup>37</sup> Sobre la construcción de la alteridad puede consultarse NIRENBERG, *Comunidades de violencia*.

<sup>38</sup> NIRENBERG, *Comunidades de violencia*, p. 16.

<sup>39</sup> TOAFF, “Testi ebraici italiani relativi all’usura”, pp. 104, 105.

<sup>40</sup> TOAFF, “Testi ebraici italiani relativi all’usura”, p. 106.

### 1.1. Doctrina sobre la usura en el judaísmo

En el judaísmo, la usura está tan mal considerada como en el cristianismo y el islam, por lo que el análisis sobre la forma en que los judíos son acusados de ser los artífices por antonomasia de las prácticas usurarias desde época medieval debe pasar forzosamente por el conocimiento del debate sobre la usura en las fuentes principales del judaísmo.

#### La Torá

La regla fundamental sobre la usura para el judaísmo y la cristiandad medieval es el pasaje de Deuteronomio 23:20, donde Dios permite a su pueblo extraer una ganancia mediante usura a los extranjeros, pero no entre ellos. Este pasaje del Antiguo Testamento ha sido empleado por algunos autores -como Susan Buckley- para explicar la mayor dedicación de los judíos a los préstamos con intereses, aunque lo que no aclara es que este versículo también ha sido objeto de discusión entre los doctores de la ley en el judaísmo. Mills expone en su estudio que las argumentaciones que se han dado en el ámbito judío para explicar el que se permita el préstamo con intereses a los gentiles son muy diversas; mientras que unos lo atribuyen al deseo de evitar las interrelaciones entre judíos y gentiles, otros creen que se trata de una forma de preservar los bienes de la comunidad porque los judíos también pueden aceptar préstamos con intereses de los gentiles<sup>41</sup>. Esto, no obstante, no es del todo cierto, ya que existen mandatos rabínicos que condenan el préstamo con interés a y de gentiles, pero a lo largo de la historia se ha venido dando por hecho que tales transacciones eran lícitas, lo cual queda demostrado, según Soloveitchik -quien ha publicado varios artículos al respecto-, por el hecho de que para evitar la prohibición del préstamo a interés entre judíos se utilizaba un intermediario cristiano<sup>42</sup>.

En la actualidad se entiende la palabra “usura” como un interés desorbitado, pero en la ley bíblica, esta práctica está completamente prohibida sea cual sea la tasa de interés, excepto si se realiza con personas no pertenecientes a la comunidad. Buckley recalca que, en la Biblia hebrea, que es el Pentateuco de la Biblia cristiana, Dios permite a los judíos prestar con intereses a los gentiles. Basándose en el Nuevo Testamento y en la evolución que la doctrina de la usura ha tenido en el cristianismo, Buckley defiende que se aprecia una menor tolerancia hacia la usura en la Biblia cristiana que en la hebrea, pero no ha contado, al realizar esta comparación, con la evolución en el judaísmo del concepto de la usura en la jurisprudencia posterior, que no está recogida en la Biblia. Por este motivo, considero que la

---

<sup>41</sup> MILLS, *Interest in Interests*, p. 8.

<sup>42</sup> SOLOVEITCHIK, “The Jewish attitude in the high and late Middle Ages”, pp. 116, 117; “Pawnbroking: A Study in Ribbit and of the Halakhah in Exile”, pp. 18-39.

comparación que Buckley realiza no puede considerarse válida, ya que los términos de la comparación no son equiparables.

Algunas de las referencias sobre la usura que podemos encontrar en la Biblia hebrea son:

**Éxodo 22:24:**

*“Si prestares dinero a [alguno de] mi pueblo, al pobre que vive contigo, no has de ser para él como acreedor, no le impondrás interés.”*

**Levítico 25:35-37:**

*“Cuando tu hermano empobreciere y se hallare a tu lado en penuria, le sostendrás [aunque sea] extranjero y forastero, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él usura ni interés; mas temerás a tu Dios y tu hermano viva a tu lado. No le darás tu dinero a usura ni por interés le darás tu alimento.”*

**Levítico 25:37:** En este versículo se aclara que, además de aquel que cobra los intereses en un préstamo, infringen las normas respecto a la usura el garante, los testigos y los escribas. En el islam existe un hadiz -que mostraré en el capítulo correspondiente- en el que se dice que no sólo incumple la ley de la usura quien toma interés o lo paga, sino también el garante, los testigos y el que lo pone por escrito:

*“Estos participantes transgreden la prohibición de la usura: el acreedor, el que pide prestado, el garante, los testigos. Los sabios declaran: Incluso el escriba. Ellos también transgreden las prohibiciones contra el préstamo de dinero a interés.”*

**Deuteronomio 23:20- 21:**

*“No prestarás con interés a tu hermano, ni interés de dinero, ni interés de víveres, ni interés de cosa alguna que produzca interés. Al extranjero podrás prestar a interés, mas a tu hermano no prestarás así, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en toda empresa de tu mano sobre el país donde vas a entrar para poseerlo.”*

**Ezequiel 18:13:**

*“...presta con usura y cobra intereses, este no vivirá en modo alguno después de haber cometido todas estas abominaciones: morirá sin remedio, y su sangre recaerá sobre él.”*

**Salmos 15:**

*“Yahvéh, ¿Quién habitará en tu tabernáculo?, ¿quién residirá en tu santo monte?... El que no presta su dinero a interés.”*

De acuerdo con la *Encyclopaedia Judaica*<sup>43</sup>, la prohibición del interés, tanto en la Biblia como en textos posteriores, se basa en dos puntos principales:

- En que el rico debe ayudar al pobre, si no mediante regalos o donaciones, al menos prestándole sin interés.

---

<sup>43</sup> BEN-ZION, “Usury”, *Encyclopaedia Judaica*, XX, pp. 437-443.

- Que teniendo en cuenta que el interés excesivo conforma la base para la ruina social, los intereses deberían estar prohibidos sin importar del tipo que sean. En el libro de Ezequiel (22:12, 15-16) se habla de la usura como un acto que se debe penalizar duramente; en él, Dios habla a su pueblo y le dice que, por cometer ciertos pecados entre los que también se encuentra la usura, se han de dispersar por diferentes naciones y territorios extranjeros para desprenderse de sus terribles actos.

### **El Talmud**

Los textos concernientes a la usura en el *Talmud*<sup>44</sup> resultan de gran interés por tratarse de comentarios rabínicos a la prohibición establecida en la *Torá*. Se trata de la base de la jurisprudencia judía al respecto y, por tanto, es necesario examinar las opiniones y los debates legales que la *Mishná*<sup>45</sup> ofrece respecto a este asunto.

En el estudio de Macarena Crespo Álvarez sobre judíos, préstamos y usura<sup>46</sup>, como en el de Vincent J. Cornell, quien publicó un artículo acerca del interés y la usura en el cristianismo y el judaísmo<sup>47</sup>, se muestra un análisis detallado de la jurisprudencia judía que va más allá de la *Torá* y examina los comentarios rabínicos. Crespo señala que la *Mishná* es clara en su concepción de la usura y que, pese a la diversidad de opiniones que suele caracterizar al *Talmud*, se identifica, plenamente y de forma unánime, la usura con los intereses.

#### **Baba Mezhiah V:**

*“¿Qué es la usura y qué es interés? ¿Qué se entiende por usura? El prestar una selá por cinco denarios o dos selás de trigo por tres. Está prohibido porque el tal “muere”<sup>48</sup>. ¿Qué se entiende por interés? El hacer ganancia por sus productos. ¿De qué manera? Si uno compra a otro trigo por un denario de oro el kor y dice (el comprador al vendedor): “Dame trigo que quiero venderlo y comprar el vino” y el otro le responde: “tu trigo me sea computado a treinta denarios y así tienes ahora un título sobre mi vino”, siendo así que no lo tiene.”<sup>49</sup>*

El *Talmud* reitera lo ya establecido y hace hincapié en la visión negativa del judaísmo sobre la usura.

*“Un famoso usurero después de haber acumulado grandes sumas, quería congraciarse a hacer penitencia. La mujer le dijo: “¡Oh qué tonto! Si quieres hacer verdaderamente penitencia no quedarán de ti ni las calzas. Y el infeliz no pensó más en ello. Con razón han*

---

<sup>44</sup> El *Talmud* es una obra formada por las discusiones rabínicas sobre las leyes judías extraídas de la *Torá*.

<sup>45</sup> La *Mishná* una de las dos partes del *Talmud*, la otra es la *Guemará*. La *Mishná* es una compilación de opiniones legales y debates. La *Guemará* es un comentario a la *Mishná*.

<sup>46</sup> CRESPO, “Judíos, préstamos y usuras en la Castilla Medieval”.

<sup>47</sup> CORNELL, “In the Shadow of Deuteronomy”, *Interest in Islamic Economics*.

<sup>48</sup> El pasaje del Deuteronomio emplea el término *neshej* para referirse a la usura, que literalmente significa “mordedura”.

<sup>49</sup> Crespo remite a *Mishná*, Carlos del Valle ed., p. 642.



*dicho los sabios que no se debe aceptar el arrepentimiento de los ladrones y los usureros si no devuelven cuanto han usurpado.*<sup>50</sup>”

Por su parte, Cornell analiza en su artículo las normas relativas al concepto del “polvo de interés” al que hace referencia el libro “*Baba Mezhiah*” del *sefer Nizikin*<sup>51</sup> de la *Mishná*, que son las siguientes:

- Una persona no puede prestar trigo a un valor bajo y después reclamar que se le devuelva en base a un valor superior para adquirir otro producto<sup>52</sup>.
- El uso de una estratagema (*ha'arama*) para evitar la prohibición del interés no está permitido, como cuando alguien presta dinero a una persona y después vive gratis en la casa del deudor<sup>53</sup>.
- La especulación en el precio de los productos está prohibida, ya que implica la compra de algo que todavía no existe a un precio que no se ha acordado de forma mutua durante la transacción<sup>54</sup>.
- No están permitidas tampoco las sociedades blindadas en las que el prestamista no puede perder lo que invierte y en las que el deudor se hace cargo de devolver íntegro el capital de su acreedor.

Desde el punto de vista legal, por tanto, hay ciertos puntos fundamentales a resaltar con respecto a la usura en la doctrina judía:

- En los textos hebreos se identifican plenamente los intereses con la usura.
- Se prohíbe la usura con los gentiles en ocasiones atendiendo al concepto de “hermandad”, mientras que en otras se permite. No es diferente, sin embargo y como mostraré en el apartado sobre la doctrina islámica, de la opinión jurídica de ciertas corrientes jurídicas musulmanas, en tanto que para los judíos también existen gentiles que están protegidos de la usura (*toshavim*), aunque las personas que pertenecen o no a esta categoría han ido variando con la evolución de la jurisprudencia judía. La cuestión sobre el préstamo a interés a los gentiles está tratada en el *Talmud*<sup>55</sup>, pero de ese debate no se extrae una conclusión definida, por lo que los rabinos post talmúdicos retomaron la cuestión.

Los grandes rabinos de Francia y Alemania en época medieval fueron más permisivos en circunstancias en las que los judíos no podían desempeñar otra actividad<sup>56</sup>. En las discusiones halájicas se ha tratado también el tema, sobre todo en cuanto a aspectos

---

<sup>50</sup> Crespo remite a CANSINOS-ASSENS, *Las bellezas del Talmud*, p. 77.

<sup>51</sup> Literalmente es la parte sobre daños y prejuicios, pero recoge la discusión halájica referente al derecho civil y comercial. La *Halajá* es la compilación de las principales leyes judías.

<sup>52</sup> “Baba Mezhiah”, *The Babylonian Talmud; Mishná, sefer Nizikin*, II, 5:1.

<sup>53</sup> “Baba Mezhiah”, 5:2.

<sup>54</sup> “Baba Mezhiah”, 5:7.

<sup>55</sup> “Baba Mezhiah”, 70b-71a.

<sup>56</sup> ABDUL RAHMAN, *The Art of Islamic Banking and Finance*, p. 23.

específicos, como los casos en que el gentil con el que se trata es un apóstata del judaísmo o se convierte al judaísmo después de efectuarse la transacción<sup>57</sup>.

- Hay una distinción entre dos tipos diferenciados de usura. Según Cornell, el pasaje del Deuteronomio emplea el término *neshej* para referirse a la usura, que literalmente significa “mordedura”. El pasaje de Levítico, en cambio, utiliza, además de este término, el de *tarbit*, también aparecen en otros lugares del texto las palabras *ribbit* y *marbit*, que son de la misma raíz y que también coinciden con la raíz de la palabra árabe *ribā*. Aunque todos los términos tienen un significado parecido, los especialistas en Talmud no se ponen de acuerdo en las connotaciones que comprende cada uno.
  - Según Cornell, para el andalusí Maimónides, *neshej* se refiere al interés acumulativo, mientras que *tarbit* se usa para hacer referencia al interés fijo<sup>58</sup>, sin embargo en su obra *Mishné Torá* aparecen como sinónimos<sup>59</sup>.
  - En la traducción del Levítico de la *Jewish Publication Society*, se considera como *neshej* el interés descontado de manera previa a la transacción, mientras que *tarbit* es traducido como “interés acumulado” que se cobra en el mismo momento del pago en la transacción, casi completamente a la inversa de la interpretación de Maimónides.
  - La *Mishná* se refiere al *neshej* como el interés obtenido en una transacción monetaria, mientras que considera como *tarbit* al incremento del producto en especie procedente de un préstamo<sup>60</sup>.

Para Cornell, todo este debate evidencia que estos términos, sean cuales que sean sus connotaciones, no describen únicamente un interés desmesurado tal y como se entiende hoy en día la palabra usura, sino que también se refieren a las transacciones en las que se dan intereses, por mínimos que éstos sean<sup>61</sup>.

Pese a que no existe, por tanto, una concepción de la usura como delito, sino más bien como pecado, la teoría de Susan Buckley que apuntaba a una falta de reprobación moral de la usura en el judaísmo no tiene una base sólida en la que sustentarse, ya que, precisamente, la reprobación moral de la usura es la más presente en el judaísmo.

En cualquier caso y teniendo en cuenta la información analizada, la doctrina sobre la usura en el judaísmo parece más una restricción de las prácticas económicas que solían darse

---

<sup>57</sup> BRESLAUER, *Toward a Jewish (M)Orality*, p. 147, remite a BASRI, *The Laws of Interest*, pp. 178-196.

<sup>58</sup> CORNELL, “In the Shadow of Deuteronomy”, p. 14.

<sup>59</sup> MAIMÓNIDES, *Mishné Torá*, II, capítulo 4, p. 283.

<sup>60</sup> “Baba Meziah”, 5:1.

<sup>61</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 14.

en la época en que la doctrina se empezó a construir, que un precepto positivo que insta a realizar prácticas usurarias con los gentiles.

## 1.2. Evolución de la doctrina sobre la usura a lo largo de la historia

En el periodo talmúdico, el concepto de usura se extendió más allá de los paradigmas de la *Torá* para pasar a comprender también cualquier tipo de negocio que implicase hasta el más mínimo interés. Este concepto denominado “polvo de interés o *avak ribbit*” se convirtió en el objeto principal de las discusiones sobre la usura en la *Mishná* y otros comentarios posteriores. En estos comentarios posteriores se discutía la licitud o ilicitud de diferentes transacciones que implicaban la realización de préstamos.

En la Edad Media, los judíos comienzan a interpretar el pasaje del Deuteronomio que dice que no se puede prestar con intereses a un hermano como una licencia para prestar a interés al infiel y esa interpretación será utilizada por los cristianos como un argumento para acusarles de usureros. Las críticas contra la usura eran frecuentes entre los pensadores judíos medievales como Maimónides, quien demuestra una concepción negativa de la usura entre los judíos, pero no condena la usura practicada con los gentiles y piensa que quien presta tiene derecho a hacerlo con ciertas garantías<sup>62</sup>.

Siguiendo el ejemplo de juristas anteriores como Hillel, Maimónides quería centrar su atención en elucidar “las sombras de la usura” que acaban con el sentido de “hermandad judía”. Además, concibió una clasificación de los tipos de usura<sup>63</sup>:

- La usura prohibida en la Biblia: Cualquier transacción con intereses.
- La sombra de la usura: Otras transacciones en forma de ventas, contratos de arrendamiento o pagos de salario que pueden considerarse usurarias por no haber equivalencia en lo que da el acreedor y lo que el deudor le devuelve.
- Usura verbal: Cualquier propina no económica.
- Evasión de las leyes de la usura: Estratagemas legales.

Según Cornell, Maimónides no parece prestar demasiada atención a los aspectos teóricos de la usura y suele condenar la usura simplemente como un caso de explotación de un judío hacia otro. Deja a un lado la concepción pseudoaristotélica de la esterilidad del dinero, de gran importancia para los escolásticos cristianos, y reafirma el principio talmúdico de que está prohibido arrendar dinares porque no es como arrendar un barco, que se puede devolver, sino que los dinares se gastan y lo que se devuelve son otros dinares distintos. Por este motivo, para Maimónides hay una “sombra de usura” en el pago de un alquiler<sup>64</sup>. Este

---

<sup>62</sup> MAIMÓNIDES, *Mishné Torá*, II, capítulo 4, p. 285.

<sup>63</sup> BARON, “The Economic Views of Maimonides”, *Essays on Maimonides*, pp. 127-211.

<sup>64</sup> BARON, “The Economic Views”, p. 211.

concepto de corruptibilidad (fungibilidad para los cristianos) del dinero es, precisamente, la razón por la que Maimónides insiste en que los prestamistas deben renunciar a cualquier ingreso derivado de los intereses y, en su lugar, dar préstamos gratuitos a sus correligionarios como acto de caridad.

Por otro lado, según Salo Baron, la insistencia de Maimónides en el aspecto caritativo de la prohibición de la usura en el judaísmo tuvo un efecto secundario, que fue el de conferir una concepción más permisiva hacia la norma en ciertos casos. Por ejemplo, se permitió en los casos en que el deudor no tenía necesidad de un acto caritativo, sino que necesitaba el dinero para una empresa comercial y también en los casos en los que el prestamista perteneciese a ciertos grupos de personas -como los huérfanos o los eruditos-. En dichos casos, los intereses se consideran un regalo o compensación al acreedor<sup>65</sup>.

Además de estas excepciones, Maimónides consideraba permisibles otros tipos de actividades que, en principio, deberían calificarse de usurarias, algunas de las cuales son:

- El *contractus mohatrae*<sup>66</sup>, que consiste en una venta de un producto por un precio inferior a su valor en el mercado en ese momento, con entrega inmediata, para, posteriormente, volver a adquirir el producto a un precio superior con entrega aplazada.
- Un tipo de “compra de alquiler” que consistía en el arrendamiento de un campo al deudor, tomado por el acreedor como garantía de devolución de su préstamo. El pago del alquiler de dicho campo aseguraba los ingresos.
- El préstamo de cierta suma de dinero a un vecino en forma de mercancías, supuestamente al precio del mercado y, después, adquirir la misma cantidad de producto en otro sitio al por mayor y, por tanto, más barato.

Según Baron, Maimónides anima a que se preste a los no judíos con intereses, interpretando el pasaje del Deuteronomio como un precepto positivo que instaba a hacerlo, en vez de considerarlo como un texto contra la práctica de la usura dentro de la comunidad<sup>67</sup>.

Para Cornell, la forma más común de evasión de la prohibición de la usura en la época medieval fue el *'iska*, reconocido pero no admitido completamente por Maimónides. Consistía en un tipo particular de sociedad “silenciosa”, parecida en cierto modo -aunque no idéntica- a la *muḍāraba* islámica. En esta transacción -llamada *shetar 'iska*-, un contrato elaborado ante dos testigos estipula que el acreedor suministra una cierta cantidad de dinero

---

<sup>65</sup> BARON, “The Economic Views”, pp. 212-213.

<sup>66</sup> El nombre de este contrato proviene de la *mujāṭara* árabe. Los cristianos la debieron adoptar en al-Andalus de la práctica comercial islámica. Se sabe que fue una actividad bastante común en Medina en la época de Mālik b. Anas, aunque en derecho islámico se considera una transacción ilícita, LATHAM, “Mukhāṭara”, *EI*2.

<sup>67</sup> BARON, “The Economic Views”, p. 226; MAIMÓNIDES, *The Commandments*, I, p. 213, n° 198.

para financiar un negocio. El prestatario debe manejar los negocios e intentar garantizar o proteger la inversión del socio capitalista contra cualquier pérdida. También debe garantizar al prestamista una cantidad fija mínima acordada de beneficio a ser pagada tras cierto tiempo. Para evadir las normas al respecto del “polvo de interés” de la *Mishná*, el prestatario debería recibir un salario de parte del prestamista y el contrato debería estipular -de forma ficticia- que ambas partes compartirían las pérdidas en caso de fracaso del negocio. Con el paso del tiempo, esta forma de legalizar los intereses se estableció de tal manera que, para cumplir con los preceptos de la ley judía, todo lo que se requería para evitar la prohibición de la usura era añadir al contrato la frase “*al-pī hetter 'iska*”. En la obra *Toward a Jewish Morality* de Daniel Breslauer, el autor dice que hay una importante discusión halájica en torno al *hetter 'iska*, ya que se considera una mera estratagema para eludir la prohibición de la usura<sup>68</sup>.

Siguiendo a Cornell, esta manera de eludir la prohibición de la usura es el origen de posteriores intentos en el mundo cristiano de época medieval y principios de época moderna de hacer lo mismo. El punto principal es la reformulación del término “usura”.

Tanto Maimónides como otros pensadores judíos medievales -como Yosef Caro- condenan duramente el préstamo a interés a los necesitados, aunque en las obras de ambos se justifica, en cierta manera, el préstamo usurario a los cristianos.

En el periodo tardomedieval, las sanciones impuestas a los usureros eran meramente simbólicas, aunque todavía afectaban enormemente a la reputación de las personas acusadas de este pecado. Los judíos que prestaban con intereses a otros judíos eran, posteriormente, desacreditados para actuar como testigos y, en ocasiones, incluso se les acusaba de ser apóstatas que no gozarían de un lugar en la otra vida. Las cuestiones sobre la equidad en las contraprestaciones llegaron a ser muy relevantes para los eruditos talmúdicos, tanto, que algunos de ellos -como Hillel- establecieron normas tales como que una mujer no debía prestar pan a su amiga sin establecer primero el valor del pan en dinero.

Posteriormente, como ya anticipé, hubo algunos intentos de reinterpretación de las Escrituras por parte de los teólogos judíos de época moderna, intentos que tenían el fin de restringir la permisividad de la *Torá* respecto a la práctica de la usura con los gentiles para proteger a la comunidad judía de los ataques de la cristiandad, que utilizaba las prácticas usurarias de los judíos como argumento para la polémica religiosa, pero algunos rabinos, como Soloveitchik, consideraron que era más importante preservar la pureza de la ley sagrada<sup>69</sup>.

En la actualidad, la discusión sobre la usura y el préstamo con intereses sigue estando vigente en la vida económica de Israel. La prohibición de los intereses ha perdido todo su

---

<sup>68</sup> BRESLAUER, *Toward a Jewish (M)Orality*, p. 146, remite a BASRI, *The Laws of Interest*, p. 151-169.

<sup>69</sup> TOAFF, “Testi ebraici italiani relativi all’usura”, p. 107.

sentido práctico en las transacciones de negocios y se ha relegado a la esfera de los préstamos caritativos y amigables; la práctica usuraria se ha legalizado con el “*hetter 'iskah*”<sup>70</sup>, que significa el “permiso del compañero”, pero existen los préstamos sin intereses como un sistema paralelo a la Banca.

---

<sup>70</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 17; MILLS, *Interest in Interests*, p. 9.



## CAPÍTULO 2: CRISTIANISMO

### 2.1. Doctrina sobre la usura en el cristianismo

Jones, en su obra sobre la reforma de la moralidad de la usura en el cristianismo<sup>71</sup>, afirma que los pilares sobre los que se basaba la prohibición eclesiástica de la usura eran tres: el de la prohibición de la usura en las Escrituras sagradas, el filosófico y el histórico. Los argumentos de las Escrituras tomaron forma por primera vez en la cultura hebrea, los argumentos filosóficos, en cambio, tienen su origen en los pensadores griegos y romanos, mientras que los históricos son el resultado del pensamiento de los primeros padres de la Iglesia. La práctica de la usura está estrechamente ligada a la figura de Judas y la simonía, una herejía consistente en la venta de lo espiritual por medio de bienes materiales. Esto se debe a que la usura es una de las actividades que más claramente reflejan la búsqueda de la recompensa material inmediata, que es lo que buscaba Judas cuando vendió a Cristo por treinta monedas de plata. Este tipo de mentalidad es definida por la escolástica cristiana como una incapacidad comercial o irracionalidad económica, ya que impide ver al que la tiene los beneficios de recompensas espirituales<sup>72</sup>.

#### La prohibición en las Escrituras

En lo que se refiere a la prohibición en las **Escrituras**, en el capítulo anterior ya expuse la doctrina sobre la usura en el judaísmo, por lo que ahora es necesario ver los cambios que dicha doctrina experimentó en ámbito cristiano, ya que el cristianismo tiene su origen en el judaísmo.

Siguiendo a ciertos autores, como Paul Mills, algunos elementos de la Biblia hebrea - que para los cristianos conforma el Pentateuco del Antiguo Testamento- se cambian en su esencia respecto al tema de la usura<sup>73</sup>. Por ejemplo, las enseñanzas de la Biblia hebrea cambian en su trasfondo en pasajes como el de:

#### **Deuteronomio 15:8**

*“...antes al contrario, le abrirás desde luego tu mano y le prestarás lo necesario a la indigencia, lo que le haga falta...”;*

---

<sup>71</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 18.

<sup>72</sup> El profesor Todeschini expuso sus teorías al respecto en el seminario que impartió en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC el jueves 21 de marzo de 2013 y que llevaba por título *Giuda, le viles personae e gli ebrei nel discorso economico e teologico (XII-XV secolo)*. Todas las ideas expuestas en dicho seminario pueden encontrarse en su obra más reciente, TODESCHINI, *Come Giuda*.

<sup>73</sup> MILLS, *Interest in Interests*, pp. 8-9.



Que pasa a:

**Mateo 5:42**

*“... da al que te pida; y al que quiera que le prestes dinero no lo esquives...”*.

Además se universaliza el concepto de hermandad:

**Deuteronomio 23:20**

*“Al extranjero podrás prestar a interés, mas a tu hermano no prestarás así...”*

Que pasa a:

**Lucas 6:34-35**

*“...en cambio, amad a vuestros enemigos, y haced bien y prestad sin esperar nada en retorno...”*

Este último pasaje puede ser interpretado de manera ambigua, ya que no es lo mismo que no se espere nada a cambio por prestar algo que se va a recuperar en la fecha pactada, que dar sin esperar la devolución de lo prestado, lo cual es una donación y no un préstamo.

Jesús pregunta a sus discípulos si no sería mejor prestar sin esperar nada a cambio, sin que eso elimine la posibilidad de que la otra persona decida compensar al prestamista, aunque el prestamista, según el pasaje, debería sentirse bien por ayudar al prójimo -lo cual constituye una recompensa espiritual- y no esperar una recompensa material.

Los únicos pasajes en que Jesús se refiere específicamente a los intereses son **Mateo 25:14-30** y **Lucas 19:11-27**, pero se alude a ello en otros pasajes, aunque no sea el tema central.

En general, en el Nuevo Testamento hay muy poco concerniente a la deuda o el interés. La deuda de que se habla tiene que ver más bien con la deuda que el pecador tiene con Dios, y Dios, si el pecador se arrepiente, le perdona los pecados, le perdona esa deuda. Por ese motivo, si el hombre perdona otra deuda a cualquiera, se está acercando a las cualidades divinas.

Al principio, el problema con el que se encontraron los cristianos es que no tenían una guía específica en las enseñanzas del Nuevo Testamento de cómo tenían que actuar con respecto a la usura, como también les sucede a los musulmanes en su Escritura. Por otro lado, también era difícil afrontar el hecho de que en la Biblia hebrea hubiera una doble doctrina que, por un lado, permitía realizar préstamos con intereses a los extranjeros, pero que, por otro, lo prohibía con los “hermanos”. También era necesario definir lo que ese concepto de “hermandad” comprendía.

### **Argumentos filosóficos contra la usura**

El mundo greco-romano dio origen a los **argumentos filosóficos** contra la usura, ya que los filósofos griegos se opusieron firmemente a esta práctica, al igual que los moralistas clásicos.

Platón (m. 347 a.C.), por ejemplo, se opuso a la práctica de la usura por el conflicto en la sociedad que esta actividad solía suponer, y consideraba al usurero como el personaje opuesto a un ciudadano ejemplar. Su otro argumento, de carácter más filosófico, tiene que ver con que el dinero no produce más dinero, por lo que no se puede obtener beneficio de él. Este argumento, sin embargo, no es defendido ni explicado por él en ninguna de sus obras preservadas, y sólo hace una referencia a ello en sus *Leyes*. Sin embargo, es el argumento que más influencia histórica ha tenido<sup>74</sup>. Puede decirse que, aunque no fue el primer filósofo griego en criticar el préstamo de dinero a interés y sus comentarios al respecto fueron bastante breves, sí fue uno de los primeros pensadores influyentes en discutir sobre este tema<sup>75</sup>.

Aristóteles (m. 322 a.C.) y Séneca (m. 65) también se situaban en una postura contraria a la práctica usuraria por no estar moralmente de acuerdo con que el tiempo se remunerase, lo cual también es un elemento vital en el análisis de la prohibición de Santo Tomás de Aquino (m. 1274), que bebe del pensamiento clásico<sup>76</sup>.

Aristóteles es el pensador que más a menudo se cita en relación a la prohibición de la usura. La oposición a los intereses de Aristóteles gira en torno al argumento de Platón sobre la infertilidad del dinero y, como consecuencia de esto, opinaba que el dinero sólo debía usarse para cubrir las necesidades vitales, ya que cualquier otro uso o su acumulación a través de la usura eran antinaturales<sup>77</sup>.

Santo Tomás de Aquino escribe en su *Summa Theologica*<sup>78</sup> que tomar usura de los préstamos a interés es injusto en sí mismo, ya que supone vender lo que no existe y conduce a la desigualdad, que es lo contrario de la justicia. Argumenta, además, que si una persona vende algo y, por separado, vende su uso, estaría vendiendo dos veces lo mismo y que eso es lo que ocurre con el cobro de intereses, ya que la suma en que se incrementa la deuda sería como pagar el uso del dinero prestado, y eso constituye usura.

Se sabe que en el mundo greco-romano se realizó un gran esfuerzo para impedir que se practicase la usura. En la ciudad de Esparta, por ejemplo, el préstamo a interés estaba

---

<sup>74</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 22-23, remite a PLATO, *Laws*, 11.921CD.

<sup>75</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 22.

<sup>76</sup> Sobre la usura en el pensamiento de Tomás de Aquino véase KAYE, “Changing definitions of money, nature, and equality C. 1140-1270, reflected in Thomas Aquinas’ questions on usury”.

<sup>77</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 23.

<sup>78</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* II-II, 78, artículo 2.

totalmente prohibido, o al menos lo estuvo durante algún tiempo<sup>79</sup>. Bajo el gobierno del emperador Alejandro Severo (r. 222-235), quien reformó las leyes, también los senadores romanos prohibieron las prácticas usurarias<sup>80</sup>. Sin embargo, a pesar de éstas y otras prohibiciones, la usura persistió y siguió siendo un problema social importante en el mundo greco-romano; de ahí que haya sido un tema tratado por tan notables filósofos.

### **Argumentos históricos contra la usura**

Los primeros **Padres de la Iglesia** miraban la práctica usuraria con desaprobación, influenciados por el pensamiento clásico<sup>81</sup>.

Ante la escasez de referencias en el Nuevo Testamento, los pasajes que prohibían la usura en el Antiguo Testamento fueron aceptados por los primeros teólogos cristianos como San Ambrosio de Milán (m. 397), quien rechazó la otra cara de la prohibición que permitía prestar con interés a los “gentiles”.

Puede decirse que todos los escritos cristianos sobre este tema antes del siglo XVI condenan la usura y no ofrecen argumentos originales, sino que se basan en los argumentos clásicos y en los que aparecen en las Escrituras<sup>82</sup>, aunque eso no impidió que unas opiniones reflejaran una mayor permisividad que otras.

Uno de los primeros Padres de la Iglesia en pronunciarse contra la usura fue el clérigo griego Clemente de Alejandría (m. 215) en su texto *Cristo el Educador* y su libro *Misceláneas*<sup>83</sup>. Otros Padres de la Iglesia que hablaron sobre este asunto fueron Tertuliano (m. 220) y Cipriano (m. 258). Este último fue el autor de unos textos en los que ya se hacía mención a la usura en relación a los judíos<sup>84</sup>. Entre los que escribieron expresando su opinión contra la usura también se encuentran Lactanio (m. 320), Hilario de Poitiers (m. 367), Atanasio (m. 373), Basilio el Grande (m. 379), Cirilo de Jerusalén (m. 387), Gregorio Nacianceno (m. 389), Gregorio de Nisa (m. 394), Ambrosio de Milán -al que ya he mencionado-, Juan Crisóstomo (m. 407), Jerónimo (m. 420) y Agustín (m. 430).

Todos los Padres de la Iglesia consideraban que la prohibición de la usura del Antiguo Testamento seguía vigente y la mayoría de ellos, además, se oponía a la usura porque la consideraban una actividad injusta que oprimía a los pobres. Tanto Ambrosio de Milán como

---

<sup>79</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 22, remite a MALONEY, *The Background of the Early Christian Teaching on Usury*, p. 92.

<sup>80</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 22, remite a MALONEY, *The Background of the Early Christian Teaching on Usury*, p. 108.

<sup>81</sup> MALONEY, “The Teaching of the Fathers on Usury”.

<sup>82</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 25.

<sup>83</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 25.

<sup>84</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 26, remite a CIPRYAN, *The Lapsed 6; To Quirinus: Testimonies against the Jews*, 3.48.

los tres capadocios -Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa- emplearon en mayor medida los argumentos filosóficos clásicos de Platón y Aristóteles<sup>85</sup>.

La usura fue prohibida en diversos concilios de la Iglesia como el de Elvira en el año 305 o 306, el concilio de Arles en el 314 y el que se considera el más importante de ellos, el primer concilio de Nicea, en el 325<sup>86</sup>, en el canon decimoséptimo.

Otros concilios posteriores emularon la prohibición de la usura emanada del primer concilio de Nicea. Algunos ejemplos son el primer concilio de Cartago (348), cuya prohibición se reafirmó en el tercero (397), cuarto (398) y sexto (401) concilios de Cartago, y el de Laodicea (364)<sup>87</sup>.

En el siglo V, el Papa León I el Magno<sup>88</sup> escribió la epístola *Nec hoc quoque*, un decreto papal que prohíbe categóricamente a los clérigos practicar la usura, pero también declara culpables de buscar el beneficio vergonzoso a los profanos que lo hacen. Esta epístola está incluida en *La Hadriana*, la colección de cánones y el cuerpo de legislación eclesiástica más influyente para el Imperio de Carlomagno (800-814).

El tema de la usura se vuelve a mencionar en el canon decimotercero del segundo concilio de Letrán (1139), convocado por Inocencio II<sup>89</sup>, y en él se propuso privar de un entierro cristiano a los clérigos que la practicasen<sup>90</sup>. Otros Papas posteriores a este Concilio también condenaron la usura, como Alejandro III<sup>91</sup>, Urbano III<sup>92</sup>, Inocencio III<sup>93</sup>, Gregorio IX<sup>94</sup>, y Clemente V<sup>95</sup>. El tercer (1179) y el cuarto concilio de Letrán (1215), así como el segundo concilio de Lyon (1274) y el concilio de Viena (1311) también se dedicaron a parar la usura<sup>96</sup>.

Giacomo Todeschini, profesor de la Universidad de Trieste, ha investigado en profundidad la doctrina económica en el cristianismo y su relación con la construcción de la figura de Judas como la personificación de la irracionalidad económica<sup>97</sup>, ya que se le considera un tesorero deshonesto y avaro que vende a Cristo a cambio de una recompensa material inmediata. También representa al ladrón sacrílego porque se apropia de bienes sagrados para obtener beneficio de ellos y, en consecuencia, del patrimonio público, ya que los bienes de la Iglesia, en tanto que comunidad de creyentes, se identifican con el patrimonio

---

<sup>85</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 30.

<sup>86</sup> ABDUL RAHMAN, *The Art of Islamic Banking and Finance*, p. 25.

<sup>87</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 31.

<sup>88</sup> Papa nº 45 de la Iglesia católica desde 440 hasta 461.

<sup>89</sup> Papa nº 164 de la Iglesia católica desde 1130 hasta 1143.

<sup>90</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 33.

<sup>91</sup> Papa nº 170 de la Iglesia católica desde 1159 hasta 1181.

<sup>92</sup> Papa nº 172 de la Iglesia católica desde 1185 hasta 1187.

<sup>93</sup> Papa nº 176 de la Iglesia católica desde 1198 hasta 1216.

<sup>94</sup> Papa nº 178 de la Iglesia católica desde 1227 hasta 1241.

<sup>95</sup> Papa nº 195 de la Iglesia católica desde 1305 hasta 1314.

<sup>96</sup> LE GOFF, *La bolsa y la vida*, p. 34.

<sup>97</sup> TODESCHINI, *Come Giuda*.

público. Por tanto, Judas era considerado un enemigo público que usurpaba las propiedades públicas y sagradas. Todeschini utiliza fragmentos de las obras de Agustín para mostrar el inicio de la construcción de esta figura de Judas, que se vincula a los judíos y su incapacidad de concebir el beneficio de una recompensa que no sea la material y rápida. Este tipo de ganancias se obtienen principalmente a través de prácticas económicas como la usura o de realizar cualquier tipo de trabajo a cambio de dinero.

Con el paso de los siglos, los textos exegéticos se hicieron normativos, lo que supuso un paso más en la construcción de la figura de Judas. En el siglo XII, el teólogo francés Pedro Coméstor (m. 1178) también mencionó en sus obras a este personaje<sup>98</sup>, e introdujo unos datos biográficos inventados según los cuales Judas había vendido a Jesús a cambio de unas monedas porque tenía una mujer y unos hijos que mantener, es decir, que se le comienza a describir como una persona común. Este cambio en la concepción de la figura de Judas hizo que se desarrollase la idea de que las personas que eran pobres y tenían una familia que alimentar, es decir, personas que no eran pobres por voluntad propia -como era el caso de los clérigos de ciertas órdenes religiosas-, tenían que ser vigilados por su dudosa moralidad, ya que podían realizar actos pecaminosos a cambio de una recompensa. De este modo, se empieza a relacionar la realización de actos ilícitos a cambio de beneficios inmediatos no sólo con los judíos, cuya imagen de usureros se termina de formar aproximadamente en el siglo XIII, sino también con los pobres “involuntarios” y todos ellos, a su vez, con la figura de Judas. Esta idea también es recogida por Tomás de Chobham (m. 1236)<sup>99</sup> en su *Summa confessorum*, donde habla de los “mercenarios”, esto es, personas que arriendan sus servicios a cambio de un salario y que, por tanto, son de dudosa moralidad.

---

<sup>98</sup> El profesor Todeschini hizo referencia en su seminario *Giuda, le viles personae* a la *Historia Scholastica* de Pedro Coméstor, p. 116 y también a su *Patrología Latina*, p. 198, 1597-98.

<sup>99</sup> TOMÁS DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, p. 294, II q. IVa.

## 2.2. Evolución de la doctrina sobre la usura a lo largo de la historia

La usura -en referencia a los beneficios obtenidos únicamente de préstamos monetarios- sólo fue prohibida a los cristianos después del año 800 d.C., cuando los decretos promulgados en los concilios provinciales de la Iglesia Romana extendieron la prohibición más allá de los clérigos, haciéndola aplicable a la demás población. Tanto la Iglesia como los distintos gobiernos intensificaron la lucha contra ella en este momento.

Las opiniones se fueron diversificando a medida que pasaba el tiempo y entre los distintos líderes de la Iglesia había muchos que no estaban de acuerdo con la idea de prestar también al enemigo sin esperar nada a cambio, pues pensaban que debería poderse practicar la usura con los enemigos de la Iglesia. Alegaban, para justificar su postura, que matar estaba prohibido, pero que, en caso de guerra, se mataba para conseguir un bien mayor. Estas opiniones convivían con las de la condenación absoluta de cualquier actividad que pudiera considerarse mínimamente usuraria, incluso el especular con alimentos y subir su precio en tiempos de hambruna.

Existe un documento del periodo carolingio que sirve de ejemplo e ilustra esta actitud, se trata de un tratado llamado *Enarratio super Deuteronomium* y escrito por el teólogo Rábano Mauro (m. 856). Según su punto de vista, el “hermano” del que se habla en el Deuteronomio es el cristiano, con quien está prohibido practicar la usura, mientras que los infieles y criminales se encuentran fuera de esta denominación y, por ello, debe considerarse lícito practicar la usura con ellos, interpretando entonces dichos intereses como una recompensa por luchar contra los pecadores.

La época de las Cruzadas fue determinante respecto a la actitud que la Iglesia Católica tomaría respecto a los préstamos a interés. El papa Eugenio III<sup>100</sup>, que en 1146 había realizado el llamamiento a la Cruzada, emitió una bula en virtud de la cual los que tomaran parte en la empresa se verían libres de las deudas que tuvieran. El Papa, además, también proclamó una moratoria de los intereses que los cruzados debían. En esta época, Bernardo de Claraval utilizó por primera vez el término “judaizar” para referirse al préstamo a interés y sugirió que a los cristianos prestamistas debía llamárseles “judíos bautizados”<sup>101</sup>. Toda esta convulsa situación provocó la vuelta al debate sobre la usura en la Iglesia católica, como evidencia el hecho de que se retomase este tema en el segundo concilio de Letrán, donde se reorientó profundamente la naturaleza de los argumentos en torno al préstamo de dinero. Se pretendió entonces -sin éxito- aplicar la prohibición de la usura a todo el que viviera en territorios cristianos, lo fuese o no, ya que, a ojos de algunos Papas, especialmente de Inocencio III, el

---

<sup>100</sup> Papa nº 167 de la Iglesia católica desde 1145 hasta 1153.

<sup>101</sup> SUÁREZ BILBAO, “Los judíos y las Cruzadas”, p. 143.

éxito de las Cruzadas necesitaba de la restricción de las actividades de los prestamistas, tanto judíos como cristianos, y tanto religiosos como seculares.

Pedro Lombardo<sup>102</sup> (m. 1160-4) clasificó la usura junto con el fraude, la rapiña y el robo como la usurpación de los bienes de otra persona y, más o menos en la misma época, el exegeta Peter Cantor (m. 1197) lanzó una diatriba contra los usureros<sup>103</sup>:

*“[...] detestables usureros que acompañan a príncipes y prelados, quienes, tentados por el dinero, les ofrecen a ellos y a sus hijos los más altos puestos en el estado y la Iglesia. Estos cristianos usureros, para evitar las sanciones, renuncian a su fe y se hacen pasar por judíos y son protegidos por los príncipes locales, quienes dicen de ellos: “Estos son nuestros judíos”.”*

Estos textos evidencian que, pese a la imagen recurrente del judío como prestamista de nobles y gobernantes que ocupaba altos cargos en el gobierno, no en todos los casos se trataba realmente de judíos, sino que se había creado un estereotipo según el cual determinados cargos y actividades se relacionaban con el judío, de tal manera, que el que los realizaba pasaba a ser llamado judío, aunque realmente no lo fuera. David Hawkes, en su obra sobre la usura en la Inglaterra renacentista<sup>104</sup>, hace referencia a la obra de William Somner, *Antiquities of Canterbury*, en la que su autor afirma que, cuando los judíos vivían allí, eran tan conocidos como usureros que la usura, entre los cristianos, empezó a llamarse judaísmo. Los autores que escribían sobre eso no necesitaban relatar experiencias reales relacionadas con los judíos de la época -s. XVII- porque la mezcla conceptual entre judaísmo y usura estaba profundamente arraigada en la hermenéutica bíblica cristiana. Esta fusión conceptual acabó por extenderse al ámbito secular. David Nirenberg, en una obra que ha publicado recientemente, señala que para Marx, la “cuestión judía” tiene tanto que ver con los conceptos y herramientas básicos a través de los cuales los individuos se relacionan con el mundo y con los demás individuos, como con la presencia “real” del judaísmo y de judíos viviendo en una sociedad determinada<sup>105</sup>, y añade:

*“He understood that some of these Basic Tools -such as money or property- were thought of in Christian culture as “Jewish”, and that these tools therefore could potentially produce the “Jewishness” of those who used them, whether those users were Jewish or not.”*

Por otro lado, Eunáte Mirones Lozano, en su artículo sobre los usureros<sup>106</sup>, explica que los cristianos también prestaban con intereses. La Iglesia católica, que conocía las prácticas usurarias de algunos de sus fieles, llevó a cabo una labor propagandística que consiguió

---

<sup>102</sup> Teólogo escolástico y obispo del s. XII.

<sup>103</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 19, remite a NELSON, *The Idea of Usury*, pp. 10-11.

<sup>104</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, p. 67.

<sup>105</sup> NIRENBERG, *Anti-Judaism*, p. 3.

<sup>106</sup> MIRONES LOZANO, “¿Por qué no usurero cristiano?” La autora se centra en el Reino de Navarra en el s. XV. Otro estudio sobre los préstamos de cristianos a judíos es CARRETE, “Cristianos prestamistas a judíos en la aljama de Ávila (siglo XV)”.

extender la idea de que los cristianos que practicaban la usura eran como judíos, como si usura y judaísmo fueran un único concepto.

Entre los cristianos más frecuentemente acusados de obviar la prohibición de la usura en esta época se encontraban los mercaderes prestamistas italianos<sup>107</sup>, especialmente los lombardos, que prestaban enormes sumas de dinero a políticos y príncipes y, a cambio, recibían regalos (discreciones) de entre el 7 y el 10%<sup>108</sup>. Estas operaciones crediticias estaban muy lejos de parecerse a la aceptada sociedad *commenda* o a la ocultación de los intereses en las letras de cambio.

En cualquier caso, la universalización de la prohibición de la usura a partir de las Cruzadas no incluía a judíos y musulmanes, contra quienes se permitía emplear la usura como “arma” por tratarse de enemigos de Cristo<sup>109</sup>, por lo que, en realidad, no se diferenciaba mucho de la doctrina de los judíos que se señala en ámbito cristiano como la explicación de lo prolífico de sus actividades usurarias. Esto se refleja, por ejemplo, en el tratado de Rábano Mauro que he mencionado unos párrafos atrás.

También Bernardo de Pavía (m. 1213), entre otros, confirmó la legalidad de cobrar intereses a los musulmanes, mientras que Huguccio de Pisa (m. 1188) y Johannes Teutonicus (o Juan el Teutónico) (m. 1216) legitimaron la usura contra el enemigo -ya fuera musulmán, pagano, judío, hereje o cristiano- cuando se estuviese en guerra con él<sup>110</sup>.

Le Goff, en torno a la evolución de la doctrina cristiana de la usura en el medievo, escribe:

*“La usura es uno de los grandes problemas del siglo XIII. En esta época, la cristiandad en la cumbre del vigoroso desarrollo que había logrado desde el año 1000, la gloriosa cristiandad, ya está en peligro. El súbito surgimiento y la difusión de la economía monetaria amenazan los viejos valores cristianos. Está a punto de formarse un nuevo sistema económico, el capitalismo, que necesita si no nuevas técnicas por lo menos, a fin de iniciar su marcha, el empleo masivo de prácticas condenadas desde siempre por la Iglesia. Una lucha encarnizada cotidiana, marcada por repetidas prohibiciones emprendida en la coyuntura de los valores y de las mentalidades se propone legitimar el beneficio lícito que hay que distinguir de la usura ilícita.”<sup>111</sup>*

Con la revolución económica y comercial que tuvo lugar alrededor del siglo XII, la Iglesia empezó a debatirse entre la injusticia social que entrañaba la usura y sus necesidades económicas. En el siglo XIII, la necesidad de resolver este conflicto hizo que, a pesar de mantenerse la prohibición, la Iglesia diera aquiescencia a numerosas maneras de eludir la prohibición de la usura. Si se compara en esta época la polémica antiusuraria con la descripción de las prácticas comerciales, se puede inferir que sólo se consideraba usura una

---

<sup>107</sup> Entre los italianos, los lombardos tienen fama de haber monopolizado el negocio de los préstamos a interés, v. RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 57.

<sup>108</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 19, remite a GILCHRIST, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, pp. 74-75.

<sup>109</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 19, remite a AMBROSIO, *Ambrosii De Tobia*, 15:51.

<sup>110</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 19.

<sup>111</sup> LE GOFF, *La bolsa y la vida*, p. 14.



práctica específica y que se tomaban como lícitas las relaciones crediticias a nivel institucional porque se decía que contribuían al bien común<sup>112</sup>.

A mediados de siglo XII ya había bastantes prácticas consideradas como préstamos a interés aceptables, de las cuales Cornell menciona en su artículo las siguientes<sup>113</sup>:

- *Feuda*: Cuando se ofrecía al acreedor un feudo como garantía de un préstamo, este podía tomar los productos de dicho feudo sin descontarlos del capital prestado.
- *Fide-jussor*: Es un garante que era obligado a hacerse cargo de la deuda de aquel a quien garantizaba por la obligación que implica ser garante, pero después podía pedirle intereses al garantizado.
- *Pro dote*: Si una dote no se podía abonar y se ofrecía en su lugar una tierra como garantía, el marido podía tomar los frutos de dicha tierra hasta que le pagasen la dote.
- *Stipenda cleri*: Si un lego que poseía un beneficio proveniente de la Iglesia lo volvía a poner en posesión de la Iglesia como aval de una deuda, las rentas que percibiese la Iglesia provenientes de dicho beneficio no disminuían la deuda contraída por el lego.
- *Venditio fructus*: La venta de los productos de una porción de tierra se hacía equivalente al pago de un alquiler.
- *Cui velle juri nocer*: Se podía pedir un préstamo a interés a un “enemigo”.
- *Vendens sub dubio*: Si el precio que se le debía poner a un producto era dudoso, la venta de dicho producto bajo la condición de pago a crédito estaba permitida a un precio mayor del establecido.
- *Pretium post tempora solvens*: Permitía el pago de una indemnización cuando el deudor no pagaba en la fecha establecida.
- *Poena nec in fraudem* (o *poena conventionalis*): Se podía añadir una cláusula de penalización al contrato de un préstamo para ofrecer una compensación por los perjuicios causados al acreedor en caso de que el deudor no pagase en la fecha establecida.
- *Lex commisoriae*: Es un contrato de préstamo basado en una ficción legal que permitía a un “supuesto” vendedor recuperar su propiedad en un determinado plazo, mientras que el “supuesto” comprador se quedaba con los beneficios que la propiedad hubiese producido durante el periodo de uso.
- *Gratis dans*: En este contrato de préstamo, el incremento de la cantidad a devolver por parte del deudor se consideraba un regalo al acreedor.
- *Socii pompa*: Se prestaba un producto en concepto de muestra para una posible futura venta (que en realidad no había intención de efectuar). El prestamista cobraba una

---

<sup>112</sup> TODESCHINI, *Ricchezza francescana*, p. 18.

<sup>113</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 17.

cantidad por su disfrute porque, tras haber prestado el artículo para su examen, la otra persona no lo compraba finalmente. El resultado era un préstamo con intereses.

- *Labor*: Un acreedor podía cobrar una compensación alegando el servicio que proporcionaba al realizar un préstamo.

En los dos siglos siguientes se fueron añadiendo más excepciones, por ejemplo, se permitió invertir en una *societas*, un acuerdo entre socios que tienen que correr los mismos riesgos y compartir las ganancias. Ninguno debe asumir solo la pérdida mientras el otro disfruta un beneficio. Esta práctica ya existía en el mundo romano, de donde se tomó, y si ésta es la forma de inversión más practicada en comercio y ganadería, la forma más común de inversión en tierras era el *census*, contrato mediante el cual se recibía una suma de dinero al año por una tierra fértil o fructífera. En términos generales, puede decirse que sólo se consideraba usura, por tanto, a cierta forma concreta de crédito con intereses en moneda que los individuales realizaban para beneficio propio, como demuestran algunos de los textos que conforman la normativa antiusuraria del siglo XIII -como el fragmento de los *Decretales* del Papa Gregorio IX, al que ya he mencionado anteriormente<sup>114</sup>- en los que ya se aprecia la vinculación entre judío y usura, imagen a cuya formación contribuyó el que la usura dejase en esta época de ser un concepto abstracto para personificarse en la figura de usureros concretos. La prohibición de la usura en la España cristiana vino, precisamente, de la mano de estos *Decretales*, en 1234<sup>115</sup>.

En el quinto concilio de Letrán (1512-1517), el papa León X<sup>116</sup> firmó una bula según la cual las instituciones de crédito permitidas hasta entonces pasaban a estar prohibidas aunque utilizasen tasas de interés restringidas, seguramente como consecuencia de la revolución económica que estaba teniendo lugar en la época. Esta bula papal supuso un cambio de ciento ochenta grados en la posición de la Iglesia respecto a la usura y el cobro de intereses<sup>117</sup>, ya que este mismo Papa fomentó la creación de los *montes pietatis*<sup>118</sup> o montes de piedad. En la Castilla bajo medieval existían unas instituciones paralelas a los montes de piedad conocidas con el nombre de *arcas de misericordia*<sup>119</sup>. Tanto los montes de piedad como las arcas de misericordia eran una especie de casas de empeño públicas financiadas por donaciones caritativas y en las que se obtenía dinero en efectivo a cambio de dejar

---

<sup>114</sup> GREGORIO IX, *Decretales*, Titulus XIX, De Usuris, C. XII; C.XV; C. XVIII.

<sup>115</sup> CLAVERO, *Usura*, pp. 39-41. Para más información sobre la usura en territorio cristiano de la península ibérica puede consultarse DENJEAN, *La loi du lucre*, aunque dedicaré un capítulo en la Tercera Sección a hablar sobre este tema en mayor profundidad.

<sup>116</sup> Papa nº 217 de la Iglesia católica desde 1513 hasta 1521.

<sup>117</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 34-36.

<sup>118</sup> Se instauraron en la segunda mitad del siglo XV en el centro y el Norte de Italia por iniciativa de los franciscanos, aunque las ciudades-estado italianas conocían ya los “*montes pietatis*” desde el siglo XII. Sobre este tema véase MUZZARELLI, “Candelabrum Lucem Ferens”.

<sup>119</sup> CASTAÑO, “Crédito caritativo en la Castilla de mediados del siglo XV: Los estatutos de las «Arcas de la Misericordia» y la «usura» judía”.

pertenencias en prenda. La Iglesia declaró que su creación no tenía fines lucrativos, sino que se habían desarrollado con el fin de beneficiar a los pobres y acabar con el abuso existente hasta entonces. Este tipo de instituciones está muy vinculado a los ideales de reforma franciscanos, quienes justifican la creación de estas instituciones precisamente por el argumento católico de que cuando las actividades crediticias están institucionalizadas contribuyen al crecimiento público<sup>120</sup>. Sin embargo, como la doctrina católica no era homogénea, la creación de este tipo de instituciones provocó litigios entre las distintas órdenes, pues algunas sí consideraban usurarias las actividades crediticias que se realizaban en ellas<sup>121</sup>. Por otro lado, también se estableció el *periculum sortis*, una cantidad añadida al precio a devolver como “seguro” que cubre el riesgo de que la deuda no sea pagada.

En lo que se refiere a la Inglaterra renacentista de los siglos XVI y XVII, David Hawkes describe el papel que la usura desempeñó en este contexto en su obra *The Culture of Usury in Renaissance England*, a la que ya me he referido anteriormente. En ella, su autor relata cómo, en este momento y este lugar, la gente temía a las fuerzas sobrenaturales. Los elementos intangibles que la gente percibía en diversos aspectos de la vida generaban en ellos una gran inseguridad por escaparse éstos a su control y a su entendimiento. Hawkes establece una especie de paralelismo entre la magia o brujería y la usura, ya que ésta, al igual que la magia, representa algo intangible e incontrolable y crea dinero a partir de la nada. El sistema de intereses implica transacciones que no necesitan de dinero material para funcionar, el dinero se convierte, por tanto, en algo intangible<sup>122</sup>. La usura, además, genera una inversión en los papeles de sujeto y objeto; el objeto, que es el dinero en este caso, se reproduce de manera autónoma sin intervención externa y controla al hombre, que pasa a ser objeto y esclavo del dinero. En los siglos XVI y XVII la usura empezaba a ser el principal medio de enriquecimiento y se convirtió en un instrumento de poder debido a la creación de un nuevo sistema económico y financiero basado en los intereses, pero, paralelamente, cambió la forma de vida y se dieron multitud de movimientos antiusurarios. Hawkes señala en referencia a la usura que:

“Four or five hundred years ago, the people of England became convinced that an aggressive, evil, supernatural force was active among them. It was visibly damaging traditional social relations and disrupting the ways of life to which people had long grown accustomed.”<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> En relación a la doctrina económica de la orden franciscana, v. TODESCHINI, *Ricchezza Franciscana*.

<sup>121</sup> La bula papal que prohibía las instituciones de crédito convertiría a los montes de piedad y demás instituciones similares en el único recurso existente para obtener créditos.

<sup>122</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, pp. 115 y sigs.

<sup>123</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, p. 13.

El miedo que producía lo desconocido, unido a la moral establecida en la época, que ensalzaba la ayuda desinteresada al prójimo, hizo que tanto la magia como la usura fueran demonizadas y consideradas como manifestaciones del mal.

En Inglaterra, el Renacimiento trajo una época de mayor persecución de los usureros por el auge que la usura estaba viviendo en el sistema económico. Hawkes afirma que, en este periodo, los textos sobre usura son especialmente prolíficos y relaciona este gran interés por la usura en la Inglaterra renacentista y la lucha contra ésta con el comienzo de la era moderna en que la usura “*se hizo con el poder*”<sup>124</sup>.

El autor opina que los escritos respecto a la usura de Shakespeare y Milton son especialmente clarificadores ya que, no en vano, ambos eran hijos de usureros. Sin embargo, mientras que la visión de Shakespeare sobre este asunto sigue la línea general de pensamiento, es decir, que la usura es la representación de las fuerzas del mal y demás, el propio Milton se ganaba la vida realizando préstamos a interés, de manera que intentaba justificarse a través de sus escritos y presenta contradicciones en su discurso.

Hawkes también recoge las palabras de John Jewell, un obispo isabelino de Salisbury que dice que en el préstamo de bienes fungibles siempre se da usura ya que, al deteriorarse o gastarse, habrá que devolver el equivalente y no la materia original que se habrá consumido<sup>125</sup>. En el caso de los préstamos de bienes fungibles se cuestiona, además de la cantidad de materia que se devuelve, la calidad de la misma y otros factores.

Otro aspecto de la concepción renacentista de la usura en Inglaterra en el que incide el autor de esta obra es la vinculación entre las prácticas usurarias y el consumismo creciente en las sociedades de la época, es decir, la compra de artículos que no eran necesarios para la vida, sino meros caprichos.

Por otro lado, Milton asociaba las prácticas usurarias con la prostitución, asociación que aparece en diversos textos jurídicos islámicos, aunque también vinculaba este tipo de actividades a la sodomía y el incesto<sup>126</sup>. Se aprecia que este autor entra constantemente en contradicciones respecto a la usura y Hawkes dice que parece estar experimentando con diferentes definiciones del término e intentando trazar una distinción moral entre ellas. A pesar de sus “incoherencias momentáneas” como Hawkes las llama, Milton fue el primer autor en proclamar que ni el divorcio ni la usura iban en contra de la caridad como se decía entonces y que, de alguna manera, la usura había contribuido a desarrollar las ideas económicas más sofisticadas de la época. En definitiva, distingue entre buenos y malos tipos

---

<sup>124</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, p. 2.

<sup>125</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, p. 23.

<sup>126</sup> La relación con el incesto aparece igualmente en un hadiz al que haré referencia en el capítulo dedicado a la doctrina islámica.

de usura, indudablemente porque él mismo realizaba prácticas que se consideraban usurarias e intentaba justificarse, como ya he señalado<sup>127</sup>.

Otro autor al que alude Hawkes es Francis Meres quien, en *Wit's Commonwealth*, hace una comparación entre buitres y usureros<sup>128</sup>. Según este autor, los buitres no matan ninguna presa por sí mismos, sino que aprovechan lo que otros han cazado, del mismo modo que los usureros viven del sudor de las frentes de otros hombres.

Una de las conclusiones que Hawkes extrae de los textos que analiza es que en la Inglaterra renacentista no había un afán de prohibir las prácticas usurarias porque se concebía la usura como un concepto abstracto, si bien es cierto que el identificar la usura con personas concretas permitía tener algo tangible contra lo que luchar. Era el caso de los judíos, pero también de otros colectivos o gremios -como los herreros y los alquimistas- a los que la gente comenzó a relacionar con la usura a través de complicadas asociaciones<sup>129</sup>.

En la actualidad, el *Catecismo de la Iglesia Católica*<sup>130</sup>, escrito con el beneplácito de todos los obispos de la Iglesia y publicado con la autorización de Juan Pablo II, la usura también es mencionada y se alude a ella de una manera condenatoria, considerando la aceptación de las hambrunas modernas a las que la sociedad humana no pone remedio como una grave ofensa y una injusticia y se acusa a los que realizan actividades usurarias de ser los causantes del hambre y la muerte en los países subdesarrollados, determinando que, por tanto, esos homicidios les son imputables.

En noviembre de 2008, tuvo lugar en El Vaticano un foro católico-musulmán entre dirigentes de la Iglesia católica y líderes musulmanes en el que se elevó una petición a “los creyentes” para que desarrollasen un “sistema financiero ético” sin intereses. Esto ha sido interpretado por algunos musulmanes como una adhesión de la Iglesia católica a las finanzas islámicas, prueba de lo cual es el artículo de Ismail Özsoy - profesor del departamento de económicas de la *Fatih University*- *Why did the Vatican suggest Islamic finance?*<sup>131</sup>, publicado el 14 de febrero de 2013 en un diario digital cuyo nombre es *Today's Zaman*.

En dicho artículo, Özsoy asegura que El Vaticano sugirió usar las finanzas islámicas y su sistema bancario sin intereses. Además de demostrar la relevancia que la Banca islámica

---

<sup>127</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, p. 6.

<sup>128</sup> También los compara con serpientes, HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, pp. 48, 111.

<sup>129</sup> HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, pp. 139 y sigs.

<sup>130</sup> *Catechism of the Catholic Church*, n° 2269.

<sup>131</sup> ÖZSOY, “Why did the Vatican suggest Islamic finance?”, *Today's Zaman*, 14-02-2013, consultado el 15-02-2013 a las 22:38, [www.todayzaman.com/news-307052-why-did-the-vatican-suggest-islamic-finance-by-ismail-ozsoy-.html](http://www.todayzaman.com/news-307052-why-did-the-vatican-suggest-islamic-finance-by-ismail-ozsoy-.html); En la página web del *Instituto Halal*, también se interpreta que, dado que los fondos vaticanos siempre habían utilizado los canales de la Banca tradicional, la petición significa la adhesión de la Santa Sede a algunos de los principios que propugna la Banca islámica, <http://www.institutohalal.com/2008/11/18/el-vaticano-se-une-al-islam-en-su-apuesta-por-la-banca-etica/#more-487> Página web consultada el 9 de abril de 2012 a las 15:24 h.

está adquiriendo en el momento actual, este artículo pretende poner de relieve que la Iglesia católica, pese a haber aceptado durante estos años el sistema financiero basado en los intereses, está retomando el discurso antiusurario.

### **La Reforma protestante**

Muchos historiadores de la economía, en consonancia con las ideas de Weber en torno a la ética protestante, han señalado la Reforma como el punto de inflexión en la concepción moral y ética de la usura en Europa<sup>132</sup>, alegando que fue tras la Reforma cuando el término usura pasó de forma más generalizada de designar cualquier tipo de interés a designar sólo los intereses abusivos<sup>133</sup>, si bien ciertas tasas de interés se han permitido en determinados momentos de épocas anteriores al siglo XVI.

A principios de este siglo hubo un cambio económico importante y también un cambio teológico relacionado con las protestas contra la creciente preocupación de la Iglesia por el dinero y lo terrenal y la consiguiente corrupción de la misma. Hay varias teorías acerca de la relación entre la reforma religiosa y la reforma económica:

- Algunos autores opinan que eran dos movimientos independientes sin relación entre ellos, como el profesor de Historia de la Universidad de Wisconsin Robert M. Kingdon<sup>134</sup>.
- Otra opinión es la de aquellos que afirman que la reforma teológica fue una consecuencia de la reforma económica, como es el caso de los incluidos en la tradición marxista, entre los que se encuentra Friedrich Engels<sup>135</sup>.
- Una tercera corriente es aquella formada por los que, como Weber, opinan que fue la reforma teológica la que influyó de alguna manera en la reforma económica como Roland H. Bainton, profesor de *Yale* especialista en la Reforma<sup>136</sup>.

En definitiva, las nuevas cuestiones morales y políticas, planteadas por la creación de un nuevo sistema económico basado en el comercio internacional, el mercantilismo y una economía “proto-capitalista”, hicieron que las prohibiciones de la usura en el Deuteronomio y en la época medieval se vieran como impedimentos para el comercio y la formación del capital de inversión.

---

<sup>132</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 4.

<sup>133</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 3.

<sup>134</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 1, remite a KINGDON, “Was the Protestant Reformation a Revolution?”, p. 204.

<sup>135</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 2, remite a ENGELS, *The Peasant War in Germany*, p. 51.

<sup>136</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 2, remite a BAINTON, *The Reformation of the Sixteenth Century*, p. 261.

Los protestantes se dividieron en tres ramas principales con visiones propias: los luteranos, los calvinistas y los anabaptistas.

Lo primero que se debe aclarar es que cuando Martín Lutero, John Calvino y los líderes de los anabaptistas se referían a la usura, aún la identificaban con cualquier tipo de interés y no únicamente con los intereses abusivos.

Una de las primeras figuras religiosas en reconocer el cambio económico fue Martín Lutero, quien estableció que los cristianos no tenían que seguir las ordenanzas del Antiguo Testamento en torno a la usura. Aunque se oponía a esta práctica por considerarla una injusticia social, Cornell señala que su antipatía hacia las ideas revolucionarias de los campesinos y el apoyo que Lutero prestaba a los intereses políticos y económicos de los príncipes alemanes provocaron que, en 1525, éste expresara que las consideraciones sobre el interés público debían primar sobre las enseñanzas de los Evangelios en cuestiones relativas al préstamo de dinero<sup>137</sup>. En diversas cartas que mandó al príncipe Johann Friedrich de Sajonia y Danzig, mostraba la intención de fomentar la conciencia privada en la gente, en contraposición al estricto seguimiento de las leyes canónicas, añadiendo que la culpa por practicar la usura sólo debía recaer en las conciencias de la gente que toma “intereses injustos”, y que una tasa de interés de entre un 4 o un 5 % podía ser moralmente justificable. Además, Lutero expuso que, en la religión evangélica, cada individuo tenía derecho de ejercer su propia “libertad cristiana” a la hora de realizar préstamos a interés<sup>138</sup>. El protestante suizo Zwingli (m. 1531), en apoyo a las ideas de Lutero, afirmó que la usura es justificable porque no todos los aspectos del mundo pueden estar gobernados por la justicia divina.

Posteriormente, en 1545, Calvino se mostró a favor de los préstamos con intereses y declaró ilegal sólo la usura excesiva que los prestamistas toman de los pobres indefensos. En cuanto al resto de formas de usura, estableció que debían ser limitadas sólo por los dictados de la conciencia y los intereses generales, eliminando las restricciones normativas y dejando la elección de practicar la usura a cada individuo. Se trata de la doctrina más permisiva respecto a las prácticas usurarias de la historia del cristianismo.

Los anabaptistas, en cambio, se declararon totalmente en contra de la práctica de la usura<sup>139</sup>.

La polémica suscitada por las teorías de Max Weber respecto a la sociología de las religiones y el origen del capitalismo ha provocado que los rasgos o los conceptos básicos de religión cristiana protestante hayan sido considerados como elementos capaces de fomentar y conjugarse con las ideas que promovieron la creación y el desarrollo del capitalismo, pero

---

<sup>137</sup> CORNELL, “In the Shadow”, p. 19, Cornell explica que la concepción de interés público de Lutero coincide con el concepto de la *maṣlaḥa* en la escuela mālikī de derecho islámico y remite a NELSON, *The Idea of Usury*, p. 45.

<sup>138</sup> NELSON, *The Idea of Usury*, pp. 48-49.

<sup>139</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 4.

según otras teorías, el proceso podría haber ocurrido bidireccionalmente, es decir, que los nuevos acontecimientos en la economía de la época también podrían haber motivado a ciertas corrientes cristianas a realizar un cambio en su forma de religiosidad para conjugar la fe con la vida económica. Al adaptar sus convicciones a las necesidades económicas de la época pudieron seguir el juego económico que estaba en desarrollo sin abandonar sus creencias de forma drástica.

Además, algunos historiadores de la economía -como Jaques Le Goff- consideran una concepción bastante rígida la de los historiadores que señalan estrictamente el principio del capitalismo en el siglo XVI, aludiendo a Sombart y los historiadores marxistas entre otros. Sin embargo, no todos los historiadores incluidos dentro de la categoría de “marxistas” defendían esta postura. Tigar y Levy, por ejemplo, atribuían a los fundamentos ideológicos sobre los que se sentarían las bases del capitalismo y de la revolución burguesa un origen anterior al siglo XVI y la Reforma protestante. Clavero señala, en relación a este tipo de generalizaciones, que se tiene una “*concepción cerradamente materialista*” de Marx y una “*abiertamente culturalista*” de Weber y añade que no sabe “*a quién se le ha venido haciendo con ello mayor injusticia*”<sup>140</sup>.

En cualquier caso, Le Goff sitúa los orígenes del capitalismo en la época medieval, donde el mercader-banquero concentra en su poder los medios de producción y “*acelera el proceso de enajenación del trabajo de los obreros y de los campesinos transformados en asalariados*”<sup>141</sup>. Para Le Goff, el mercader-banquero es un capitalista por la cantidad de dinero que maneja, por la extensión de su ámbito geográfico, su espíritu, su modo de vida y por su lugar en la sociedad.

---

<sup>140</sup> CLAVERO, *Usura*, p. 13.

<sup>141</sup> LE GOFF, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 52.





### CAPÍTULO 3: ISLAM

No hay unanimidad sobre si se debe traducir como “usura” el término árabe *ribā*. Existe una gran discrepancia respecto a si *ribā* significa realmente interés desmesurado, que sería equivalente a lo que en el mundo occidental se entiende por usura hoy en día, o simplemente interés, aumento, incremento, crecimiento, etc. Las discusiones constantes hasta la actualidad remiten, precisamente, a las distintas interpretaciones de cómo se deben entender los textos de la Revelación y de la Tradición profética al respecto y al hecho de que las diferentes escuelas jurídicas islámicas no se han puesto de acuerdo sobre lo que está incluido como *ribā* y lo que no. En los estudios en inglés, francés y castellano sobre el tema se ha optado por mantener los términos *usury*, *usure* y *usura* como la mejor aproximación a los significados del concepto *ribā* en árabe. En la *Encyclopaedia of the Qur’ān* se afirma que el Corán hace referencia tanto al interés como a la usura utilizando la palabra *ribā*<sup>142</sup>.

El siguiente pasaje está extraído del artículo “*Ribā*” de la segunda edición de la *Encyclopaedia of Islam*<sup>143</sup>:

*“Numerous traditions forbid ribā without defining it more closely; the Prophet is said to have uttered this prohibition at his farewell pilgrimage (scarcely historical). “Ribā is one of the gravest sins. Even the least of its many forms is as bad as incest and so on; all who take part in transactions involving ribā are cursed, the guilty are threatened with hell”, various kind of punishment are described; in this world also, gains from ribā will bring no good. In spite of all this, tradition foresees that ribā will prevail.”*

Como vemos, el Profeta llegó a afirmar según una tradición profética recogida en una de las colecciones de hadices consideradas canónicas<sup>144</sup>, que la actividad denominada *ribā* es tan grave como el incesto, uno de los peores pecados existentes. Este hadiz se atribuye al Compañero del Profeta Barā’ b. ‘Azīb, quien contó que Muhammad había proferido:

*“Dijo el Enviado de Dios - Dios le bendiga y salve -: Hay setenta y dos clases de usura, de las cuales la menos grave es como yacer con la propia madre y la peor es como si uno violase el honor de su hermano.”*

---

<sup>142</sup> Cf. CHOUDHURY, “Usury”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, V, p. 406.

<sup>143</sup> SCHACHT, “*Ribā*”, *EI2*.

<sup>144</sup> Este hadiz, con algunas variaciones, está recogido en la colección de Ibn Mā’ya, aunque también aparece en la colección precanónica de ‘Abd al-Razzāq y pervive en obras legales posteriores, como una fuente andalusí del siglo IV/X, el *Mujtaṣar* de al-Ṭulayṭulī, IBN MĀ’YĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2360, p. 329; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḡ*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3510 (15423), VIII, p. 243.

Para la visión general que voy a ofrecer sobre la usura en este capítulo, trataré el origen de la prohibición a través de las principales fuentes, el Corán<sup>145</sup> y la *Sunna*<sup>146</sup>, así como algunos textos jurídicos, principalmente la obra de *fiqh Bidāyat al-muṣṭahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*<sup>147</sup>, compuesta por Ibn Rušd<sup>148</sup> (Averroes) (m. 595/1198)<sup>149</sup>, debido a la forma tan clara y concisa en la que Ibn Rušd expone las distintas opiniones jurídicas respecto al *ribā* y los diferentes tipos de *ribā* que se pueden dar. Además, me han sido de especial utilidad para la elaboración de este capítulo otras fuentes, obras y artículos a los que iré haciendo mención<sup>150</sup>.

El debate sobre el *ribā* y otros aspectos económicos ha tenido un especial florecimiento en las últimas décadas dentro de lo que se ha llamado el “resurgir” del islam y el protagonismo de los movimientos de corte islamista, así como por la reivindicación de la *šarī’a*, pero el debate hunde sus raíces en el pasado y tiene una larga tradición debido a las características de las primeras menciones sobre el *ribā* en el Corán y la *Sunna*. Los trabajos de Udovitch han demostrado que las ideas respecto a la política fiscal y monetaria, las instituciones, los instrumentos de crédito, la política en la determinación de los precios, el mercado y su regulación, el monopolio, la oferta y la demanda, los rudimentos de instituciones bancarias y demás, así como respecto a la usura, se desarrollaron en el islam en sus dos primeros siglos y medio de vida. Son los escritos económicos de Ibn Jaldūn en el s. VIII/XIV los que han suscitado discusiones de mayor interés sobre las concepciones económicas en el islam. De acuerdo con Mieczkowski, esto sería debido a que en algunos elementos incluso podría considerarse a Ibn Jaldūn predecesor del fundador de la ciencia económica, Adam Smith<sup>151</sup>.

Veamos, pues, qué dice el Corán respecto al *ribā*.

---

<sup>145</sup> Voy a emplear la edición bilingüe del *Corán*: texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, en El Cairo en 1923, ed. y trad. por CORTÉS, introducción e índice analítico, Jacques Jomier.

<sup>146</sup> *Ŷam’ ŷawāmi’ al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknaz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*.

<sup>147</sup> Pese a que utilizaré su traducción inglesa, IBN RUŠD, *The Distinguished Jurist's Primer*, tendré siempre presente el original árabe.

<sup>148</sup> Hablaré de los ulemas musulmanes que aparecen en el texto en el glosario que incluyo al final de este estudio.

<sup>149</sup> Ibn Rušd menciona los hadices de ‘Ubāda b. al-Šāmit, de ‘Umar b. al-Jaṭṭāb y de Isma‘īl b. ‘Ulayya, v. *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 159.

<sup>150</sup> Sobre la doctrina de la prohibición del *ribā* en la *šarī’a* pueden consultarse HASANUZ ZAMAN, “Conceptual foundations of riba in Qur’ān, hadith and fiqh”.

<sup>151</sup> MIECZKOWSKI, “Ibn Khaldun’s Fourteenth Century Views on Bureaucracy”, pp. 179-180.

### 3.1. Corán.

En el Corán, la usura o *ribā* está inequívocamente prohibida en distintas azoras (cronológicamente: XXX: 39, III: 130, IV: 161, II: 275-281)<sup>152</sup>. Joseph Schacht ve un endurecimiento de la prohibición del *ribā* a medida que va avanzando el tiempo<sup>153</sup>:

- La aleya XXX: 39, del tercer periodo mecano<sup>154</sup>, contrasta el *ribā* con la obligación de pagar *zakāt*<sup>155</sup>, pero sin prohibirlo directamente: ***“Lo que prestáis con usura para que os produzca a costa de la hacienda ajena no os produce ante Dios, en cambio, lo que dais de azaque por deseo de agradar a Dios... Esos son los que recibirán el doble.”*** Choudhury afirma que *“esta aleya proporciona la definición general de usura en relación a todas las formas y medidas de las donaciones y los intercambios”*<sup>156</sup>.
- La prohibición expresa aparece en la aleya III: 130, del periodo medinés: ***“¡Creyentes! No usureéis doblando (la ganancia) una y otra vez ¡Y temed a Dios! Quizás así prosperéis.”*** De esta aleya se puede inferir que cualquier forma de interés es inaceptable, teniendo en cuenta la idea de la estructura temporal de los tipos de interés<sup>157</sup>.
- En la siguiente; IV: 161, hay un reproche contra los judíos: ***“Por usurear, a pesar de habérseles prohibido, y por haber devorado la hacienda ajena injustamente. A los infieles de entre ellos les hemos preparado un castigo doloroso”.***
- En las aleyas II: 275 a II: 281, que aparecen en algunas tradiciones como las últimas aleyas reveladas de todo el Corán<sup>158</sup>, la restricción del *ribā* se intensifica: ***“Quienes usurean no se levantarán sino como se levanta aquel a quien el Demonio ha derribado con sólo tocarle, y eso por decir que el comercio es como la usura, siendo así que Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura”***<sup>159</sup>. ***Quien, exhortado por su Señor, renuncie, conservará lo que haya ganado. Su caso está en manos de Dios. Los reincidentes, éstos serán los condenados al Fuego y en él permanecerán para siempre. Dios hace que se malogre la usura,***

---

<sup>152</sup> Véase al respecto TAHIR, “The Qur’an and riba”; AHMAD, “The Qur’ānic theory of ribā”; AZIZ, “Interest (riba) in Qur’ānic perspective”; SIDDIQI, “Riba, usury & interest - historical and Qur’ānic concept”.

<sup>153</sup> SCHACHT, “*Ribā*”, *EI2*.

<sup>154</sup> Se está siguiendo la datación propuesta por Theodore Nöldeke, NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*.

<sup>155</sup> Es uno de los cinco pilares del islam y está prescrita en el Corán y la *Sunna*, es una donación obligatoria recogida por los gobiernos musulmanes para “purificar” la riqueza de la cual se extrae dicho *zakāt*. El término *zakāt* significa “purificación”. Se calcula sobre los bienes del individuo. Cf. NANJI, “Almsgiving”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, I, pp. 66-70. La tasa que se ha de dar anualmente está establecida en el hadiz (en el siglo XX se estableció que fuera un 2’5 % del capital propio), pero hay un mínimo bajo el cual no se da, sino que se recibe.

<sup>156</sup> Cf. CHOUDHURY, “Usury”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, V, p. 406.

<sup>157</sup> CHOUDHURY, “Usury”, pp. 406-407.

<sup>158</sup> Explicaré esta cuestión más adelante.

*pero aumenta las limosnas. Dios no ama a nadie que sea infiel pertinaz, pecador. Los que hayan creído y obrado bien, los que hayan hecho la azalá y dado el azaque tendrán su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes. ¡Creyentes! ¡Temed a Dios! ¡Y renunciad a los provechos pendientes de la usura, si es que sois creyentes! Si no lo hacéis así, podéis esperar guerra de Dios y Su Enviado. Pero si os arrepentís, tendréis vuestro capital, no siendo injustos ni siendo tratados injustamente. Si está en apuro, concededle un respiro hasta que se alivie su situación. Y aún sería mejor para vosotros que le condonaraís la deuda (renunciando a la usura). Si supierais... Temed un día (el Día del Juicio) en que seréis devueltos a Dios. Entonces cada uno recibirá su merecido. Y no serán tratados injustamente.”*

El hecho de que los principales pasajes contra esta práctica pertenezcan al periodo medinés, así como el hecho de que los judíos sean acusados de incumplir la prohibición, le sugieren a Schacht que el motivo de la aversión a esta práctica fue debido más a la doctrina y la práctica judías en Medina que a las actividades usurarias que se pudieran realizar en La Meca. Para él, la influencia judía es innegable. Watt también es de la opinión de Schacht; según él, Muḥammad se consideraba aliado de los judíos<sup>160</sup>, pero cuando pidió que aportaran capital o, al menos, que se lo prestaran, debieron intentar realizar prácticas usurarias con él (o con los musulmanes en general).

Rodinson, a pesar de que también hace mención en su obra *Islam y Capitalismo* a que, quizá, tanto afán en prohibir el *ribā* fuese debido a que los judíos de Medina intentaron esta práctica con los primeros musulmanes, difiere de Watt argumentando que, aunque dichas azoras vayan dirigidas contra los judíos infractores, también son aplicables a paganos y cristianos, además de, por supuesto, a los musulmanes. Los musulmanes criticaron a los judíos no sólo por considerar el *ribā* una práctica reprochable, sino también porque, como mostré en el apartado dedicado al judaísmo, en esta religión se permitía practicar la usura con extranjeros, pero no con los hermanos<sup>161</sup>. Si Fred M. Donner está en lo cierto, los primeros musulmanes tendrían, únicamente, la conciencia de ser creyentes (*mu'minūn*) del Dios

---

<sup>159</sup> En función de esta aleya, la Banca islámica tratará de estar basada en el comercio y no en los préstamos con intereses como es habitual.

<sup>160</sup> Durante la etapa medinés, al ser el islam una religión todavía en sus inicios, los musulmanes no se sentían muy distanciados de las demás “gentes del Libro”, considerándose, todavía, “creyentes” (*mu'minūn*) más que *muslimūn*. Véase al respecto DONNER, “From Believers to Muslims”, pp. 15-16; *Muhammad and the believers*, pp. 56-61. Esta situación se refleja en uno de los documentos más antiguos de la naciente comunidad, la Constitución de Medina, en la que el Profeta se dirige en primer lugar a los creyentes y, posteriormente, a los musulmanes. En ella aparece: “*He aquí un escrito de Muḥammad el Profeta entre los creyentes (mu'minūn) y los musulmanes (muslimūn) de Qurayš y Yatrib y aquellos que se les unan como clientes y hagan el yihād con ellos*”. Véase al respecto LECKER, *The “Constitution of Medina”*, pp. 32-39.

<sup>161</sup> Cf. WATT, *Muhammad at Medina*, pp. 296-298.

único<sup>162</sup> (aunque se aprecia en la Constitución de Medina que ya se consideraban un grupo especial de “creyentes”), igual que eran creyentes los cristianos y los judíos y, por tanto, puede que se sintieran traicionados cuando los judíos les trataron como un grupo ajeno y no se rigieron por la norma de no practicar la usura contra los hermanos por no considerarles como tal.

En todos los textos relativos al *ribā*, éste siempre aparece relacionado con la limosna legal, el *zakāt*, como su antónimo, como su opuesto, tal y como establece la aleya XXX: 35. Esta contraposición va en la dirección de búsqueda de justicia y redistribución de la riqueza, en la alabanza de dar de forma altruista al que lo necesita y, si es con discreción para que nadie se entere, mucho mejor. Esta idea de compartir con los más desfavorecidos no quiere decir, ni mucho menos, que en el islam no se entienda el concepto de propiedad privada; de otro modo no tendría sentido la existencia de una “purificación” para la fortuna de los ricos. El que se emplee el *zakāt* como lo contrario al *ribā* permite entender mucho mejor tanto el *ribā* como su prohibición; se incluye así un elemento moral.

En cuanto a si la supuesta última aleya lo es realmente, hay hadices que lo corroboran, pero también algunas contradicciones que señaló, entre otros, el especialista en derecho islámico Fazlur Rahman<sup>163</sup>. Uno de los hadices en que se afirma que los últimos versículos coránicos revelados fueron los que hablaban contra las prácticas usurarias es el siguiente:

“...‘Umar b. al-Jaʿfār dijo que el último pasaje del Corán que Muḥammad reveló fue uno de los relacionados con la usura, pero el Mensajero de Dios se fue sin habérselo explicado.”

Este hadiz está incluido en el *Musnad* de Aḥmad b. Ḥanbal, el *Kitāb al-Sunan* de Ibn Māʿya (m. 273/887), en el *Muṣannaʿ* de Ibn Abī Šayba (m. 235/849), en el *Dalāʾil al-Nubuwwa* de al-Bayhaqī (m. 458/1066) y algunas compilaciones de los *muḥaddithūn* tardíos<sup>164</sup>. En el *Šaḥīḥ* de al-Bujārī (m. 256/870) hay -al menos- dos hadices más al respecto. Uno de ellos es atribuido a Ibn ʿAbbās (m. 68/686-8):

“Ibn ʿAbbās dijo: la última aleya que fue revelada al Profeta fue la que trataba el *ribā*.<sup>165</sup>”

El otro es el siguiente:

---

<sup>162</sup> DONNER, “From Believers to Muslims”, pp. 15-16; *Muhammad and the believers*, pp. 56-61.

<sup>163</sup> RAHMAN, “*Ribā* and Interest”, pp. 8-9.

<sup>164</sup> Todas estas referencias y las que doy a continuación se pueden localizar en *Maktabat al-fiqh wa-uṣūli-hi* (base de datos).

<sup>165</sup> AL-BUJĀRĪ, *Šaḥīḥ*, libro de las ventas (*kitāb al-buyūʿ*), “capítulo sobre el que come *ribā*”, p. 389.

“Contó ‘Ā’iṣa: “Cuando las aleyas de la azora de la Vaca sobre el ribā fueron reveladas, el Profeta de Dios los recitó ante la gente y, después, prohibió el comercio de alcohol.”<sup>166</sup>”

Si se dice que la prohibición del ribā fue revelada a la vez que la de la venta de licor, esto la situaría en el año 4 de la Hégira, momento en el que los hadices sitúan la prohibición del alcohol. Sin embargo, en el *Kitāb al-Tafsīr* del Ṣaḥīḥ de al-Bujārī aparece una tradición atribuída a Barā’a b. ‘Azīb que señala hacia otra azora como la última en ser revelada<sup>167</sup>:

“La última aleya revelada fue: Te piden que dictamines. Di: Allāh os da un juicio sobre los herederos indirectos (IV: 177) y la última azora revelada fue Barā’a.”<sup>168</sup>”

En su artículo, Rahman dice que estas no son las únicas contradicciones que se dan en la *Sunna* y que, por tanto, debería rechazarse esta tradición como auténtica (ṣaḥīḥ). Los detalles al respecto fueron tratados por al-Suyūṭī (m. 911/1505) en su obra *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*<sup>169</sup>.

De cualquier forma, el afirmar que una aleya fue la última en ser revelada es un recurso para dar una explicación al hecho de que determinadas normas o prohibiciones no estuvieran suficientemente desarrolladas.

En el siguiente apartado hablaré del tipo de hadices, además de los que acabo de mostrar, que tratan la cuestión del ribā y su prohibición.

---

<sup>166</sup> AL-BUJĀRĪ, Ṣaḥīḥ, libro de las ventas (*kitāb al-buyū’*), “capítulo sobre el que come ribā”, el que es testigo de ello, el que lo pone por escrito y el que lo cuenta”, n° 2123, p. 389; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el alimento de los emires y la práctica de la usura”, n° 3433, VIII, p. 116.

<sup>167</sup> AL-BUJĀRĪ, Ṣaḥīḥ, libro de la exégesis del Corán (*Kitāb al-Tafsīr*), “Sūrah Barā’ah”, 1998, n° 4654, p. 888.

<sup>168</sup> La azora IX, *Sūrat al-Tawba*, comienza con dicha palabra.

### 3.2. Hadiz.

Para elaborar este apartado, me he basado en algunos de los hadices que más aparecen en las colecciones de hadiz consideradas canónicas, es decir, las de al-Bujārī, Muslim (m. 261/875), Ibn Maʿyā, Abū Dāʿūd (m. 275/889), al-Tirmidī (m. 279/892) y al-Nasāʿī (m. 303/915). El objetivo de este apartado es tomar algunos ejemplos para dar idea de la clase de material que las colecciones de hadiz pueden ofrecer y para, de ese modo, encontrar las tradiciones más recurrentes y las más representativas. Tras llevar a cabo esta labor, compararé el material resultante con dos colecciones precanónicas de hadiz, las de ʿAbd al-Razzāq (m. 211/827) e Ibn Abī Šayba, con el fin de determinar qué hadices se seleccionaron para formar parte de las colecciones canónicas y cuáles se desecharon.

En cuanto al lugar que ocupan, en términos generales, las tradiciones respecto a la prohibición del *ribā* en las otras colecciones canónicas, en su mayor parte se encuentran en el *Libro de las ventas* o *Kitāb al-buyūʿ*, excepto en el caso de la colección de Ibn Māʿyā, en la que el libro que trata sobre las ventas se denomina *Kitāb al-tiyyārāt*. En el *Šaḥīḥ* de Muslim, sin embargo, la prohibición del *ribā* se menciona de manera más abundante en el *Libro de la sociedad de riego* (*musāqāt*) que en el *Libro de las ventas*, lo cual es significativo por el papel que juegan las sociedades en la doctrina de la prohibición de la usura, como mostraré en la siguiente sección.

#### **El *ribā* en las colecciones canónicas y precanónicas de hadiz**

He distinguido las tradiciones sobre el *ribā* en dos grupos. El primero de ellos engloba los hadices sobre el *ribā* que tratan cuestiones que se pueden describir como “periféricas”, es decir, que mencionan el *ribā* en alguno de sus aspectos, pero que no lo describen ni hablan de las situaciones en que se produce; dentro de este primer apartado he incluido los hadices que hablan sobre el momento en el que las aleyas del Corán acerca del *ribā* fueron reveladas -algunos de los cuales he recogido ya en el apartado sobre el Corán-, aquellos que hablan sobre castigos escatológicos para el pecado de la usura, los que simplemente recuerdan que el *ribā* es un pecado o lo comparan a otras actividades ilícitas y otros casos similares. El segundo grupo incluye los hadices sobre aspectos específicos de la prohibición, es decir, los que hablan acerca de las prácticas concretas que están -o no- permitidas.

---

<sup>169</sup> AL-SUYŪṬĪ, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, I, pp. 33-35.



- **Hadices sobre aspectos no específicos de la prohibición del *ribā***

El primer hadiz que he incluido en este apartado es significativo, ya que en los textos sagrados se condena la usura fuertemente, pero en ningún momento aparece un castigo “terrenal” concreto. Esta es la primera prueba tangible de que el rechazo hacia la práctica del *ribā* tiene una naturaleza de mayor calado moral que práctico -como ocurre en el judaísmo y el cristianismo-, ya que no hay un castigo coránico (*ḥadd*) para la usura consistente en azotes o penas similares, ni tampoco se establece un castigo concreto en el hadiz. La tradición dice lo siguiente:

*“Dijo Samura b. Yundab: Dijo el Profeta: “Anoche soñé que dos hombres vinieron y me llevaron a una tierra sagrada donde anduvimos hasta que alcanzamos un río de sangre. Un hombre estaba de pie y frente a él había otro hombre con piedras en las manos. El hombre que estaba en mitad del río trató de salir, pero el otro le tiró una piedra a la boca y le obligó a volver a su sitio. Cada vez que intentaba salir, el otro hombre le tiraba una piedra a la boca y le forzaba a volver. Yo pregunté: “¿quién es?” y me dijeron: “La persona que está en el río es un usurero.”<sup>170</sup>”*

Miguel Asín Palacios, en su obra sobre la escatología musulmana en *La Divina Comedia*, dice que el castigo reservado para los usureros en la tradición islámica es una de las coincidencias más flagrantes con la obra de Dante. El suplicio de los usureros aparece, no obstante, aplicado a los sanguinarios o violentos contra el prójimo; sumergidos en un río de sangre, luchan también por llegar a las orillas, pero son obligados a volver al centro del río por las flechas lanzadas por centauros armados con ballestas, en lugar de verdugos que arrojan piedras<sup>171</sup>.

Las sanciones preparadas para los usureros suelen ser de tipo más escatológico y parecen estar reservadas para la otra vida. Otro hadiz que describe un castigo escatológico para el usurero es el que recojo a continuación:

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) había dicho: “En la noche de la Ascensión (o del viaje nocturno) me encontré con gente cuyas entrañas eran como cavidades repletas de serpientes que se veían por fuera. Dije: “¿Quiénes son esos, Gabriel?” y me contestó: “Son usureros.”<sup>172</sup>”*

Asín Palacios señala que este mismo castigo para los usureros aparece también en *La Divina Comedia* de Dante<sup>173</sup>:

*“Los usureros estarán en el infierno con sus vientres abiertos por delante, como madrigueras en que bullen serpientes y alacranes.”*

---

<sup>170</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, Libro de las ventas, “Capítulo sobre el que come *ribā*, el que es testigo de ello, el que lo pone por escrito y el que lo cuenta”, n° 2124, p. 389.

<sup>171</sup> ASÍN PALACIOS, *La Escatología musulmana en La Divina Comedia*, p. 17.

<sup>172</sup> IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2359, p. 329.

<sup>173</sup> ASÍN PALACIOS, *La Escatología musulmana*, pp. 29, 160.

En la traducción del *Kitāb šaʿyarat al-yaqīn* llevada a cabo por Concepción Castillo se puede observar que en el capítulo XLIII se recogen diversas clases de castigo, como las que aparecen en el siguiente fragmento<sup>174</sup>:

*“El adúltero, el usurero y los que omitieron la oración serán castigados en el infierno por espacio de un ḥuqb (80 años). Aunque el agua del mar fuera tinta, los árboles se convirtieran en plumas y los hombres y los genios fueran escribanos, todos desaparecerían, el doble de setentamil veces, antes de llegar a escribir el número de ḥuqbs que durará la Gehena.”*

La siguiente tradición sugiere una explicación sobre por qué es tan difícil encontrar documentos sobre transacciones usurarias y es que no sólo peca el que recibe o da beneficios usurarios, sino también el que es testigo de ello o lo registra por escrito.

*“Dijo ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd: “El Profeta de Dios (bendiciones) condenó al que acepta el ribā, al que lo paga, al testigo de ello y al que lo registra por escrito”<sup>175</sup>.”*

Hay que recordar que en el pasaje del Levítico 25:37, común para judíos y cristianos, existe un mensaje muy similar al de este hadiz:

*“Estos participantes transgreden la prohibición de la usura: el acreedor, el que pide prestado, el garante, los testigos. Los sabios declaran: Incluso el escriba. Ellos también transgreden las prohibiciones contra el préstamo de dinero a interés.”*

Es de esperar, por tanto, que, a raíz de este hadiz o actuando el hadiz como refuerzo de una reticencia anterior, se desarrollase una aversión a la puesta por escrito de dichas actividades, lo que, lejos de evitarlas, debió permitir que tuvieran lugar al margen de su registro en archivos y de la consiguiente regulación de su práctica.

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) dijo: “Está acercándose un momento en el que sólo el usurero permanecerá, y si no recibe usura, algo de su vapor (bujāri-hi) le alcanzará. Ibn ‘Isa dijo: Algo de su polvo (gubāri-hi) les alcanzará.”<sup>176</sup>”*

Este hadiz tiene un matiz escatológico que encaja perfectamente en la idea mesiánica islámica de que el mundo llegará a sumirse en el caos antes de la llegada de la Última Hora y

---

<sup>174</sup> AL-AŠ‘ARĪ, *Kitāb šaʿarat al-yaqīn, tratado de escatología musulmana*, p. 87.

<sup>175</sup> IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2363, p. 329; ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el usurero y su socio”, n° 3335, p. 575; AL-TIRMĪDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que tiene que ver con la práctica del ribā”, n° 1248, p. 328; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaf*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3510 (15422); 3512; 3513, VIII, p. 242.

<sup>176</sup> IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2364, p. 329; ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre evitar las deudas”, n° 3333, p. 575.

de que la usura será uno de los mayores males existentes porque ayudará a que en el mundo reine la injusticia.

Las siguientes tradiciones dicen que hay unos setenta tipos de usura, lo cual está relacionado con el valor simbólico del número siete y sus múltiplos. Es una expresión que se utiliza para señalar el hecho de que existen muchos tipos de usura diferentes<sup>177</sup>.

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) había dicho: “Hay setenta tipos de ribā de los cuales el menos grave es como yacer con la propia madre.”*<sup>178</sup>”

*“Contó Abd Allāh b. Mas'ūd que el Enviado de Dios (bendiciones) había dicho: “Hay setenta y tres clases de usura, de las cuales la menos grave es como yacer con la propia madre en el islam y un dirham procedente del ribā es como más de treinta adulterios.”*<sup>179</sup>”

*“Contó al-Anṣār que el Enviado de Dios (bendiciones) había dicho: “Hay setenta y tres clases de usura, de las cuales la menos grave es como yacer con la propia madre y quien practica el ribā viola el honor de su hermano musulmán.”*<sup>180</sup>”

*“Contó Abd Allāh que el Profeta (bendiciones) había dicho: “El ribā tiene setenta y tres puertas.”*<sup>181</sup>”

*“Contó Abd Allāh que el Profeta (bendiciones) había dicho: “El ribā tiene más de setenta puertas.”*<sup>182</sup>”

En cuanto al hadiz que recojo a continuación, es importante resaltar que supedita la tolerancia a las prácticas religiosas no musulmanas de la gente de Naḡrān<sup>183</sup>, entre otras cosas, a que dicha gente no practique la usura. Esto demuestra cómo en las primeras épocas del islam, el no practicar la usura era considerado por los musulmanes como una de las características que definían sus patrones morales, mientras que, a sus ojos, los no musulmanes practicaban el *ribā*, tanto en Naḡrān como en La Meca o Medina. Del mismo modo, los cristianos se consideraban a sí mismos como los que no practicaban la usura y atribuían dicha práctica a los judíos.

*Dijo 'Abd Allāh b. 'Abbās: “El Profeta de Dios (bendiciones) firmó la paz con la gente de Naḡrān con la condición de que tendrían que pagar a los musulmanes ciertas cosas [...] y tendrían que dejarles 30 cotas de malla, 30 caballos, 30 camellos y 30 armas de cada tipo usado en batalla. Los musulmanes les esperarán hasta que se las devuelvan en caso de que haya cualquier problema en Yemen. Ninguna de sus iglesias serán demolidas y ninguno de sus*

---

<sup>177</sup> CONRAD, “Seven and the Tasbī’: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History”.

<sup>178</sup> IBN MĀ'ĪA, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2360, p. 329.

<sup>179</sup> 'ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaf*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3510 (15423), VIII, p. 243.

<sup>180</sup> 'ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaf*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3511, VIII, p. 243.

<sup>181</sup> IBN MĀ'ĪA, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2361, p. 329.

<sup>182</sup> 'ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaf*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3511 (15426), VIII, p. 243.

<sup>183</sup> Sobre la historia de esta ciudad véase SHAHID, “Nadīrān”, *EI2*.

*clérigos será expulsado. No se interrumpirá su religión hasta que traigan algo nuevo o practiquen la usura. Isma'íl dijo: Ellos toman ribā.*<sup>184</sup>

Aunque la gente que vivía en Naḡrān había sido tradicionalmente cristiana<sup>185</sup> y en el hadiz se nos dice que practicaban la usura, en ningún momento se relacionan estos dos hechos.

*“Dijo 'Amr b. al-Aḡwās al-Juṣāmī: “Escuché al Profeta de Dios decir en la Peregrinación: “Todas las reclamaciones por usura de la ḡhiliyya han sido abolidas. Podéis quedaros con vuestro dinero. No tratéis injustamente y no seréis tratados con injusticia. Todas las reclamaciones por venganza de sangre pertenecientes al periodo preislámico han sido abolidas. El primero de los asesinados de entre nosotros a cuya venganza de sangre me remito es Ḥarīṭ b. 'Abd al-Muttalib...”*<sup>186</sup>

Esta tradición es mencionada a menudo en las obras de *fiqh* porque narra el momento en que por primera vez se condonan las deudas procedentes de préstamos usurarios.

#### - **Hadices sobre aspectos específicos de la prohibición del *ribā***

Las tradiciones que recojo a continuación son, en algunos casos, las que aparecen con una mayor frecuencia en las colecciones canónicas de hadiz, mientras que he decidido incluir algunas otras no por su frecuente aparición, sino por considerar que su contenido se refleja en la jurisprudencia posterior sobre la prohibición del *ribā*.

*“Mālik b. Aws b. al-Ḥadaṭān al-Naṣrī contó que había oído decir a 'Umar b. al-Jaṭṭāb: “El Profeta (las bendiciones de Dios sobre él) dijo: “Oro por oro es ribā, excepto en el acto (cambiadas inmediatamente), trigo por trigo es ribā, excepto en el acto, cebada por cebada es ribā, excepto en el acto, dátiles por dátiles es ribā, excepto en el acto.”*<sup>187</sup>

*“Contó Ibn Ṣihāb que Mālik Ibn Aws necesitaba quien le cambiase un papel de pago (waraq) por oro. Ṭalḡa b. 'Ubayd Allāh estando con 'Umar b. al-Jaṭṭāb dijo: “Espera a que nuestro sirviente llegue (con el dinero)”. Entonces 'Umar dijo: “No. Dadle su dinero o devolvedle su oro, pues el Profeta (bendiciones) dijo: “Plata por oro es ribā excepto en el acto, trigo por trigo es ribā excepto en el acto, cebada por cebada es ribā excepto en el acto, dátiles por dátiles es ribā excepto en el acto.”*<sup>188</sup>

<sup>184</sup> ABŪ DĀ'UD, *Sunan*, libro del cobro de impuestos, la autoridad y el botín de los musulmanes, “capítulo sobre el cobro de la ḡizya”, n° 3043, p. 528.

<sup>185</sup> También estuvo habitada en ciertos periodos por judíos y mazdeístas.

<sup>186</sup> ABŪ DĀ'UD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la práctica de la usura”, n° 3336, p. 576.

<sup>187</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḡīḡ*, libro de las ventas, “capítulo de la venta de dátiles por dátiles”, n° 2210, p. 403; IBN MĀ'YA, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*) y lo que no se puede incrementar aunque sea de mano a mano”, n° 2338, p. 326; ABŪ DĀ'UD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3350, p. 578; AL-NASĀ'Ī, *Sunan*, libro de las Ventas, “capítulo sobre la venta de dátiles por dátiles con incremento”, n° 4575, p. 742. También está recogida en la colección de Ibn Abi Ṣayba, IBN ABĪ ṢĀYBA, *Kitāb al-muṣannaḡ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2525, VIII, pp. 99-100.

<sup>188</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḡīḡ*, libro de las ventas, “capítulo de lo que se dice sobre la venta de comida”, n° 2175, p. 398; IBN MĀ'YA, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre

“Ubāda b. al-Ṣāmit dijo: “El Profeta (bendiciones) nos prohibió el cambio de plata por plata, oro por oro, trigo por trigo, cebada por cebada, dátiles por dátiles y sal por sal y nos permitió vender el trigo por cebada y la cebada por trigo de mano a mano en la cantidad que queramos.”<sup>189</sup>”

“Ubāda b. al-Ṣāmit dijo: “Oí al Profeta prohibir la venta de oro por oro, plata por plata, trigo por trigo, cebada por cebada, dátiles por dátiles y sal por sal, excepto en la misma cantidad y en el acto. Quien incrementa o pida un incremento, está cometiendo ribā.”<sup>190</sup>”

“Se contaba de Ibn ‘Abbās que no veía nada malo en vender oro por oro con incremento, o plata por plata con incremento si se hacía de mano a mano. Decía: “el ribā se produce en el retraso”. Lo mismo se contaba de algunos de sus compañeros. Se cuenta que Ibn ‘Abbās se retractó de su opinión cuando Abū Sa‘īd al-Judrī contó que el Profeta (bendiciones) había expresado la primera opinión...”<sup>191</sup>”

“Contó Usāma b. Zayd que el Profeta (bendiciones) dijo: “Ciertamente, el ribā se da con el retraso.”<sup>192</sup>”

“Dijo Abū Sa‘īd al-Judrī: “Le pregunté a Ibn ‘Abbās “¿Cuál es tu opinión sobre esto que dicen? ¿Lo encontraste en el Libro de Dios o se lo escuchaste al Profeta?” Me respondió: “No lo encontré en el Libro de Dios ni se lo escuché al Profeta, pero Usāma b. Zayd me contó que el Profeta dijo: “El ribā sólo se da en el retraso.”<sup>193</sup>”

“Abū Sa‘īd al-Judrī contó que el Mensajero de Allāh había dicho: “Oro por oro, plata por plata, trigo por trigo, cebada por cebada, dátiles por dátiles y sal por sal, en la misma medida y de mano a mano. El que incrementa una parte, o pide un incremento, está cometiendo usura. El receptor y el dador son igualmente culpables.”<sup>194</sup>”

“Dijo Abū Ṣāliḥ al-Zayyāt: “Escuché de Abū Sa‘īd al-Judrī decir: “La venta de dinares por dinares y de dirhams por dirhams es permisible.” Le contesté: “Ibn ‘Abbās no dice lo mismo.” Abū Sa‘īd replicó: “Le pregunté a Ibn ‘Abbās si lo había oído del Profeta o lo había visto en el Libro Sagrado y él me contestó: “Yo no digo eso, y tú conoces mejor al Profeta de Dios que yo, pero Usama me informó de que el Profeta había dicho: “No hay ribā en el cambio de dinero

---

el cambio de oro por moneda”, n° 2345, p. 327; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (ṣarf)”, n° 1288, p. 337; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (ṣarf)”, n° 3413, VIII, p. 92.

<sup>189</sup> MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el cambio (ṣarf) y la venta de oro por plata en efectivo”, n° 4147, p. 676; IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre el cambio (ṣarf) y lo que no se puede incrementar aunque sea de mano a mano”, n° 2339, p. 326; ABŪ DĀ’ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (ṣarf)”, n° 3351 y 3352, p. 578; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de trigo por trigo en la misma cantidad”, n° 1285, p. 336; AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las Ventas, “capítulo sobre la venta de trigo por trigo”, n° 4577, p. 742. IBN ABĪ ṢĀYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2534, VIII, p. 103.

<sup>190</sup> MUSLIM *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el cambio (ṣarf) y la venta de oro por plata en efectivo”, n° 4145, p. 676.

<sup>191</sup> ABŪ DĀ’ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (ṣarf)”, n° 3351 y 3352, p. 578; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (ṣarf)”, n° 1286, pp. 336-337.

<sup>192</sup> IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre quienes dijeron que sólo había *riba* en el retraso (*naṣī’a*)”, n° 2342, p. 327; AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “Capítulo sobre la venta de plata por oro y de oro por plata”, n° 4597, p. 742.

<sup>193</sup> AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por oro y de oro por plata”, 4598, p. 742; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (ṣarf)”, n° 3415, VIII, p. 93.

<sup>194</sup> MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el cambio (ṣarf) y la venta de oro por plata en efectivo”, n° 4148, p. 676. IBN ABĪ ṢĀYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2536, VIII, pp. 104-105.

*excepto cuando no se hace de mano a mano*” (es decir, cuando se retrasa la entrega de una de las partes).<sup>195</sup>”

“Contó Abū Saʿīd al-Judrī que con sus dos oídos oyó decir al Profeta (bendiciones): “No vendáis oro por oro sino en la misma medida, ni plata por plata sino en la misma medida. No incrementéis una de las partes ni vendáis algo ausente por algo presente [...]”<sup>196</sup>”

“Contó Abū Minhāl: “Mi compañero vendió plata con retraso. Vino hacia mi y me lo contó, tras lo que le dije: “Esa transacción es reprobable”. Él me contestó: “La vendí en el mercado a crédito y nadie se opuso a ello”. Fui a ver a al-Barāʾa b. ʿAzīb y le pregunté sobre la cuestión. Él me respondió: “El Profeta de Dios (bendiciones) vino a Medina y cuando hicimos esa transacción él dijo: “Si el pago se realiza en el momento, no hay mal en ello, y si se hace a crédito, es ribā”. Ve mejor a preguntar a Zayd b. Arqam, que es mejor comerciante que yo (fa-anna-hu aʿzam tiyārat<sup>an</sup> minnī) ”<sup>197</sup>. Así que fui a verle y le pregunté, a lo que él me respondió lo mismo.”<sup>198</sup>”

“Abū Hurayra contó que el Mensajero de Allāh había dicho: “Dátiles por dátiles, trigo por trigo, cebada por cebada y sal por sal, deben intercambiarse en la misma medida y en el mismo momento. El que incrementa una parte, o pide un incremento, está cometiendo usura salvo en el caso de que las clases difieran.”<sup>199</sup>”

“Contó Abū Hurayra que el Profeta de Dios (bendiciones) había dicho: “Oro por oro [ha de intercambiarse] con el mismo peso y la misma medida. Plata por plata [ha de intercambiarse] con el mismo peso y la misma medida. El que incrementa una parte, o pide un incremento, está cometiendo usura.”<sup>200</sup>”

“Contó ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr de su padre: “Nos prohibió el Profeta la venta de oro por oro, excepto en la misma cantidad y en el acto. Si vendemos oro por plata podemos hacerlo como queramos y plata por oro como queramos.”<sup>201</sup>”

“Contaron Abū Saʿīd al-Judrī y Abū Hurayra: “El Profeta de Dios nombró a alguien gobernador de Jaybar. Cuando el hombre vino a Medina, se trajo dátiles llamados “Yanib”. El

---

<sup>195</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de dinares por dinares con retraso”, n° 2219, p. 404.

<sup>196</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por plata”, n° 2217, p. 404; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el ribā”, n° 4138, p. 674; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 1286, pp. 336-337; AL-NASĀʾĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de oro por oro”, n° 4587, p. 744; ʿABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3418, VIII, p. 96.

<sup>197</sup> Este hadiz es llamativo porque, según el texto, el Profeta Muḥammad mandó a Barāʾa b. ʿAzīb a preguntar a Zayd b. Arqam por la licitud de la transacción diciendo que era mejor comerciante que él, aunque por el momento no he encontrado textos que reflejen la actitud de los juristas respecto a este hadiz.

<sup>198</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por oro con retraso”, n° 2220, p. 404; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre la prohibición de la venta de plata por oro de modo aplazado (con deuda)”, n° 4155, p. 677; AL-NASĀʾĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por oro con retraso”, n° 4592, p. 745.

<sup>199</sup> AL-NASĀʾĪ, *Sunan*, libro de las Ventas, “capítulo sobre la venta de dátiles por dátiles”, n° 4576, p. 742.

<sup>200</sup> IBN MĀʾĪYA, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*) y lo que no se puede incrementar aunque sea de mano a mano”, n° 2340, p. 326; AL-NASĀʾĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de dirhams por dirhams”, n° 4586, p. 744; IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2531, VIII, p. 102.

<sup>201</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de oro por oro”, n° 2215, p. 403; AL-NASĀʾĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por oro y oro por plata”, n° 4595, p. 745; IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2542, VIII, pp. 106-107.

*Profeta le preguntó: “¿Todos los dátiles son de esta clase?” El hombre respondió: “No, cambiamos dos medidas de malos dátiles por una medida de esta clase de dátiles.” Sobre eso dijo el Profeta: “No lo hagas, ya que eso es un tipo de ribā. Vende los dátiles de inferior calidad por dinero, y después compra los buenos con ese dinero.” El Profeta dijo lo mismo acerca de los dátiles vendidos al peso.<sup>202</sup>”*

*“Contó Abū Sa’īd al-Judrī que, una vez, Bilāl le llevó una clase especial de dátiles al Profeta y el Profeta le preguntó: “¿De dónde has traído esto?”. Bilāl le respondió: “Tenía unos dátiles de menor calidad y cambié dos medidas de ellos por una de estos para que el Profeta los comiera.” Entonces el Profeta le dijo: ¡Cuidado!, eso es ribā, no lo hagas sino que, si quieres dátiles de mayor calidad, vende los tuyos por dinero y, después, cómpralos con ese dinero.”<sup>203</sup>”*

A partir de estas tradiciones puede extraerse un corpus de normas generales en torno al *ribā* que posteriormente darán lugar a las distintas doctrinas jurídicas de cada escuela de derecho islámico sunní, dependiendo de lo que hayan determinado como la causa de la prohibición para extender -o no- la prohibición del *ribā* mediante *qiyās* (analogía). Este corpus podría estar formado por los siguientes puntos:

1. Oro por oro, plata por plata, dátiles por dátiles, trigo por trigo, cebada por cebada, y sal por sal sólo se pueden intercambiar en el acto y en la misma medida.
2. Si los productos intercambiados son de entre estos seis productos pero no son del mismo género (trigo por cebada u oro por plata) se pueden cambiar en la cantidad que se quiera, pero en el acto.
3. El incremento, cuando se realiza de forma aplazada, constituye *ribā*.
4. No se puede vender algo ausente por algo presente.

#### - Las colecciones precanónicas de Ibn Abī Šayba y ‘Abd al-Razzāq

Los hadices sobre el *ribā* que aparecen en las colecciones precanónicas perfilan, en general, unas líneas doctrinales muy parecidas a la que se extraen de las tradiciones de las colecciones canónicas. En cuanto a ciertos debates jurídicos, los hadices de las colecciones precanónicas presentan un panorama más descriptivo que el de las colecciones canónicas donde, muchas veces, se optó sólo por una de las opiniones jurídicas de dichos debates. Un caso que ejemplifica bien esa situación es el de los hadices que intentan establecer el retraso (*nasī’a*) como la única manera en que se puede cometer *ribā*; muchos son los hadices que

---

<sup>202</sup> AL-BUJĀRĪ, *Šaḥīḥ*, libro de la delegación (*wikāla*), “capítulo sobre la delegación en el cambio (*šarf*)”, n° 2346, pp. 428-429; MUSLIM, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre la venta de comida en la misma cantidad”, n° 4165, p. 678; IBN MĀ’YĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre el cambio (*šarf*) y lo que no se puede incrementar aunque sea de mano a mano”, n° 2341, pp. 326-327; AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de dátiles por dátiles con incremento”, n° 4570 y 4574, pp. 741-742.

<sup>203</sup> AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de dátiles por dátiles con incremento”, n° 4574, p. 742; AL-BUJĀRĪ, *Šaḥīḥ*, libro de la delegación (*wikāla*), “capítulo sobre cuando el delegado compra algo de forma corrupta y su compra es devuelta”, n° 2354, p. 431; IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2532, VIII, pp. 102-103.

hablan de ello en las colecciones canónicas donde, sin embargo, apenas se atisban ciertos vestigios de un debate acerca de la incidencia del incremento y el retraso en el *ribā* según la situación, siendo así que la naturaleza del debate sobre el retraso se refleja mucho mejor en las colecciones precanónicas.

Los hadices contradictorios respecto al citado retraso conviven en el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, en el de Muslim y en otras colecciones<sup>204</sup> y, aunque la aparente contradicción en este ámbito no se limita a estos ejemplos, la usura no se diferencia de otras cuestiones legales, pues en casi todas ellas es posible encontrar posturas discrepantes basadas en gran medida en aleyas o hadices que dicen una cosa y -aparentemente- lo contrario, dando así pie a la labor de interpretación de los juristas para determinar si hay abrogación o no, es decir, si un texto es de aplicación general y el que aparentemente lo contradice sólo de aplicación restringida, etc<sup>205</sup>. Piénsese en el caso del contacto con la mujer a la hora de renovar la ablución o no; unos juristas dicen que el simple contacto de la piel o un beso invalidan la purificación, otros, que no la invalida a no ser que haya excitación y otros, que nada de eso es importante si no hay una relación sexual.

Tanto la raíz de la palabra *ribā* -que tiene que ver, precisamente, con el incremento- como la jurisprudencia relativa a las transacciones usurarias apuntan a que, en muchas ocasiones, el retraso no es necesario para que se de el *ribā*, por lo que la frecuencia con la que aparecen los hadices que relacionan la usura con el retraso puede deberse, en mi opinión, a dos posibles causas:

- que la existencia del *ribā* del incremento es algo obvio y lo necesario era resaltar lo peligroso de realizar transacciones con retraso.
- que lo que se pretendía era conseguir una mayor permisividad en el ámbito comercial respecto al incremento, restringiendo lo ilícito del incremento a las transacciones aplazadas.

Lo cierto es que en la colección de ‘Abd al-Razzāq aparece el siguiente *jabar*<sup>206</sup> que no he localizado en las colecciones canónicas:

*“Dijo ‘Umar b. al-Jaʿfār: “El ribā se produce cuando alguien quiere incrementar o retrasar.”<sup>207</sup>”*

El que en los hadices canónicos sobre los seis productos se hable del incremento como uno de los causantes del *ribā* me hizo pensar, como ya he dicho, que la pretensión era permitir una mayor libertad comercial al permitir el incremento que no tuviera lugar con retraso. Esta

---

<sup>204</sup> RAHMAN, “*Ribā and Interest*”, p. 13.

<sup>205</sup> HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, pp. 136 y sigs.

<sup>206</sup> No se considera un hadiz porque su cadena de transmisión (*isnād*) no se remonta al Profeta.



permisividad, sin embargo, también pretendía incluir los seis productos susceptibles de *ribā*, como demuestra este hadiz:

*“Dijo Abū Sa’id al-Judrī: “Le pregunté a Ibn ‘Abbās “¿Cuál es tu opinión sobre esto que dicen? ¿Lo encontraste en el Libro de Dios o se lo escuchaste al Profeta?” Me respondió: “No lo encontré en el Libro de Dios ni se lo escuché al Profeta, pero Usāma b. Zayd me contó que el Profeta dijo: “El ribā sólo se da en el retraso.”<sup>208</sup>”*

Aunque seguramente, debido a que esta tradición contradice demasiado a aquellas que prohíben cualquier incremento en el intercambio de estos seis productos, en las colecciones canónicas aparece también esta otra tradición:

*“Se contaba de Ibn ‘Abbās que no veía nada malo en vender oro por oro con incremento, o plata por plata con incremento si se hacía de mano a mano. Decía: “el ribā se produce en el retraso”. Lo mismo se contaba de algunos de sus compañeros. Se cuenta que Ibn ‘Abbās se retractó de su opinión cuando Abū Sa’id al-Judrī contó que el Profeta (bendiciones) había expresado la primera opinión [...]”<sup>209</sup>*

Parece que la antigua escuela de La Meca<sup>210</sup>, influenciada por las prácticas preislámicas en las que se multiplicaba el capital a través del cobro de intereses, era reacia a aplicar la prohibición coránica de la usura, manteniendo la teoría de que no existía el *ribā* en las operaciones de cambio que tenían lugar en el momento. Es decir, que el incremento (*tafāḍul*) no se consideraba usurario si no existía retraso (*nasī’a*). Los mecenos atribuían esta doctrina a Ibn ‘Abbās y sus compañeros. Doctrinas parecidas intentaron propagarse por Iraq - donde la doctrina en cuestión se atribuyó a Ibn Mas’ūd y gozó de poco éxito- y por Medina - donde se atribuyó a Ibn al-Musayyib (m. 94/715)<sup>211</sup> y a ‘Urwa b. al-Zubayr (m. 94/712)-. Según Schacht, estas atribuciones no deben considerarse auténticas, sino la manera en que los juristas daban autoridad a su propia opinión sobre el *ribā*, creando hadices a su medida y atribuyéndolos a autoridades anteriores. Parece que los juristas posteriores solucionaron esta disyuntiva estableciendo que en los productos que no son susceptibles de *ribā*, sólo el retraso provoca que haya usura. Además, Schacht señala que un hadiz que se encuentra en el *Muwatta’* de Mālik demuestra que la doctrina que se atribuye a Ibn ‘Abbās coincide con la

---

<sup>207</sup> ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3419 (14645), VIII, p. 97.

<sup>208</sup> AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por oro y de oro por plata, 4598, p. 742; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3415, VIII, p. 93.

<sup>209</sup> ABŪ DĀ’ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3351 y 3352, p. 578; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 1286, pp. 336-337.

<sup>210</sup> MOTZKI, *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools*.

<sup>211</sup> En otros textos aparece como Ibn al-Musayyab, cf. SANTILLANA, *Instituzioni di diritto musulmano malichita*, II, p. 180.

práctica documentada en la época de la generación anterior a Mālik y que, por tanto, es muy probable que se creara en esa fecha y no antes<sup>212</sup>.

Para poder apreciar más diferencias entre las tradiciones recogidas en las colecciones canónicas y las precanónicas ha sido necesario recurrir a los hadices sobre los tipos de transacción que pueden albergar la práctica del *ribā*, tales como el cambio de metales preciosos (*ṣarf*). En este caso, las diferencias son más notables; en las colecciones canónicas, por ejemplo, se dedican ciertos capítulos a los hadices que dicen cómo se ha de realizar el cambio de metales preciosos para no incurrir en algo ilícito. En este sentido, las tradiciones que recoge ‘Abd al-Razzāq no difieren demasiado de las de las colecciones canónicas, ni siquiera en las cadenas de transmisión, que remiten a palabras o actos del profeta Muḥammad a través de testigos<sup>213</sup>. Sin embargo, en la colección de Ibn Abī Šayba hay un capítulo dentro del libro de las ventas que trata sobre ciertos juristas -como Yaḥyà al-Ṭawīl (m. 340/951)- que opinan que el *ṣarf* es *ribā* se realice como se realice<sup>214</sup>. Como demuestran las tradiciones que he recogido en el apartado anterior, la opinión predominante en los hadices canónicos -y que también está recogida en las colecciones de Ibn Abī Šayba y ‘Abd al-Razzāq- es la de que no se puede cambiar oro por oro o plata por plata, pero oro por plata puede cambiarse como se quiera si se hace en el momento. Curiosamente, Ibn Māyā, cuya colección es considerada canónica a pesar de las controversias en torno a la veracidad de algunos de sus hadices, sí tiene una tradición que dice:

“*Contó Abū Sa’id al-Judrī que el Profeta prohibió el cambio de metales preciosos (ṣarf)*.”<sup>215</sup>

Esto parece responder a la progresiva aceptación del cambio de metales preciosos y el abandono de las opiniones que lo consideraban usura. De Ibn Māyā se ha dicho que recupera tradiciones que las demás colecciones canónicas ya no recogen -no sólo en este caso-: el hadiz acerca de la prohibición del *ṣarf*, en mi opinión, respalda esta teoría.

Del mismo modo, la *murābaḥa* es un tipo de venta<sup>216</sup> que también se describe en los hadices precanónicos como reprobable. Sin embargo, las únicas tradiciones canónicas que podrían estar en relación a esta doctrina son las que dicen que dos transacciones o dos ventas en una constituyen *ribā*, sin hacer una referencia directa a este tipo de venta que, como

---

<sup>212</sup> SCHACHT, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, p. 251.

<sup>213</sup> No siempre las tradiciones en las colecciones precanónicas se remontan a situaciones en las que el Profeta estuviese inmerso, como es el caso del *jabar* de ‘Umar b. al-Jaṭṭāb sobre el incremento y el retraso que recoge ‘Abd al-Razzāq y que he mencionado en este mismo apartado.

<sup>214</sup> IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaf*, libro de las ventas, “capítulo sobre la reprobabilidad del cambio de metales preciosos (*ṣarf*)”, n° 2558, 2559, VIII, pp. 111-112.

<sup>215</sup> IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*) y lo que no se puede incrementar aunque sea de mano a mano”, n° 2343, p. 327.

<sup>216</sup> Los detalles sobre esta transacción pueden encontrarse en la siguiente sección del presente trabajo.

demuestra la jurisprudencia posterior, se practicó de forma bastante frecuente. En otras secciones de este estudio demostraré cómo la venta *murābaḥa* ha ido ganando aceptación hasta tal punto que en la actualidad es una de las transacciones más frecuentes de la Banca islámica. En la colección de Ibn Abī Šayba está recogida la siguiente tradición:

*“Contó ‘Ubayd Allāh b. Abī Yazīd de Ibn ‘Abbās, que éste consideraba reprobable la venta mušāfa, es decir, la murābaḥa.”<sup>217</sup>*

En la colección de ‘Abd al-Razzāq también se dedica un capítulo a la regulación de la venta *murābaḥa*<sup>218</sup>. Las tradiciones de este capítulo no se limitan a decir que se trata de una transacción reprobable sino que, más bien, regulan qué tipo de cosas no se deben hacer en ella. En cambio, los hadices que podemos encontrar respecto a este asunto en las colecciones de Abū Dā‘ūd, al-Nasā‘ī y al-Tirmīdī se limitan a hablar de las transacciones que se realizan como una sola, pero no hablan de ningún tipo de venta -como la *murābaḥa*- en concreto:

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) había dicho: “Si alguien realiza dos operaciones combinadas en un negocio, debe predominar la que implique menos ganancia de las dos o estará practicando la usura.”<sup>219</sup>*

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) prohibió realizar dos ventas en una.”<sup>220</sup>*

Aparte de estas leves diferencias, hay unos hadices pertenecientes al *Muṣannaḥ* de ‘Abd al-Razzāq que no he podido encontrar por el momento en las colecciones canónicas. Esto se debe a que, mientras por otras tradiciones se extrae la idea de que cualquier acción en la que esté implicado dinero usurario es ilícita, estos hadices permiten recibir invitaciones o regalos de gente que practica la usura porque establecen que el que realiza el pecado no es el que se beneficia de las invitaciones, sino el que “come usura”:

*“Contó Ibn Mas‘ūd: “Un hombre le fue a ver (al Profeta) y le dijo: “Tengo un vecino que obtiene beneficios de la usura y no deja de convidarme.” Le contestó: “Toma provecho de ello; el que comete el pecado es él.”<sup>221</sup>*

---

<sup>217</sup> IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la reprobabilidad de la *murābaḥa*”, n° 2336, VIII, p. 48.

<sup>218</sup> ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta *murābaḥa*”, VIII, p. 176.

<sup>219</sup> ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro del arrendamiento (*iḡāra*), “capítulo sobre dos ventas en una”, n° 3463, p. 594.

<sup>220</sup> AL-NASĀ‘Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo de las dos ventas en una...”, n° 4649, p. 752; AL-TIRMĪDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la prohibición de dos ventas en una”, n° 1276, p. 333.

<sup>221</sup> ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el alimento de los emires y el consumo de la usura”, n° 3433 (14754), VIII, p. 117.

Para resumir, creo que en este tema, las diferencias entre los hadices canónicos y los precanónicos siguen un patrón parecido al que pueden ofrecer respecto a cualquier otro asunto. En las colecciones precanónicas se puede encontrar un abanico más amplio de opiniones y divergencias entre transmisores, mientras que en las colecciones canónicas se aprecia cierta preferencia por unas u otras opiniones que, en ocasiones, son más permisivas y, en otras, más restrictivas dependiendo de las necesidades que en ese momento fueran más apremiantes para la *umma*; por ejemplo, mientras que en las colecciones canónicas parece perfilarse una mayor tolerancia hacia el incremento en las transacciones comerciales -en el sentido de que se limita la prohibición del incremento a las transacciones que se llevan a cabo de manera aplazada-, paralelamente también parece endurecerse la actitud respecto a los beneficios obtenidos de forma usuraria y la aceptación de regalos procedentes de este tipo de actividades.

### **Hadices utilizados en las obras de *fiqh* mālikī**

El *Kitāb al-ribā* de Ibn Ḥabīb (m. 238/852), que ha sido recientemente editado, incluye muchos de los hadices que he mencionado en el apartado anterior y también parece distinguir aquellos hadices relacionados con aspectos no específicos de la doctrina jurídica sobre el *ribā*, de los relativos a los seis productos y demás aspectos específicos. Uno de los primeros hadices que recoge es el siguiente:

*“Dijo al-Ḥasan que el Profeta (bendiciones) había dicho: “Todas las reclamaciones por usura de la ṣāhiliyya han sido abolidas. Podéis quedaros con vuestro dinero.”<sup>222</sup>”*

En la *Bidāya* de Ibn Rušd, el hadiz con el que se introduce la jurisprudencia sobre el *ribā* en las ventas también es el que habla sobre el momento en que el Profeta perdonó las deudas de transacciones usurarias<sup>223</sup>:

*“Dijo ‘Amr b. al-Aḥwās al-Juṣāmī: “Escuché al Profeta de Dios decir en la Peregrinación: “Todas las reclamaciones por usura de la ṣāhiliyya han sido abolidas. Podéis quedaros con vuestro dinero. No tratéis injustamente y no seréis tratados con injusticia. Todas las reclamaciones por venganza de sangre pertenecientes al periodo preislámico han sido abolidas. El primero de los asesinados de entre nosotros a cuya venganza de sangre me remito es Ḥarīṭ b. ‘Abd al-Muṭṭalib...”<sup>224</sup>”*

Ibn Ḥabīb hace bastante hincapié en que también es ilícito ser testigo de una transacción usuraria y recoge dos versiones del siguiente hadiz:

<sup>222</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 47.

<sup>223</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṣṭahid*, II, p. 128; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 158.

<sup>224</sup> ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la práctica de la usura”, n° 3336, p. 576.

*“El Profeta de Dios (bendiciones) condenó al que acepta el ribā, al que lo paga, al testigo de ello y al que lo registra por escrito.”<sup>225</sup>*

La primera versión se la atribuye a ‘Alī b. Abī Tālib. En la versión atribuida a ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd se añade:

*“Si son partícipes de ello serán malditos por la lengua de Muḥammad el Día del Juicio.”<sup>226</sup>*

También presta atención Ibn Ḥabīb al aspecto escatológico de la prohibición del *ribā* recogiendo los siguientes hadices<sup>227</sup>:

*“Contó Abū Sa‘īd al-Judrī que el Profeta (bendiciones) había dicho: “En la noche de la Ascensión (o del viaje nocturno) me encontré con gente cuyas entrañas eran como cavidades repletas de serpientes que se veían por fuera. Dije: “¿Quiénes son esos, Gabriel?” y me contestó: “Son usureros.”<sup>228</sup>*

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) dijo: “Está acercándose un momento en el que sólo el usurero permanecerá, y si no recibe usura, algo de su vapor (bujāri-hi) [de la usura] le alcanzará. Ibn ‘Isa dijo: Algo de su polvo(gubāri-hi) le alcanzará.”<sup>229</sup>*

Otros de los hadices que Ibn Ḥabīb incluye en su *Kitāb al-ribā* son:

*“Contó ‘Abd Allāh b. Sallām que el Profeta (bendiciones) había dicho: “un dirham procedente del ribā es como más de treinta adulterios.”<sup>230</sup>*

*“Contó ‘Abd Allāh b. Sallām que el Profeta (bendiciones) había dicho: “Hay setenta tipos de ribā de los cuales el menos grave es como yacer con la propia madre.”<sup>231</sup>*

En cuanto a las tradiciones sobre aspectos específicos del *ribā*, los hadices que se citan en las obras jurídicas mālikíes son los de tipo más general, es decir, aquellos sobre los que los juristas de esta escuela han fundamentado la jurisprudencia sobre la prohibición de

---

<sup>225</sup> IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2363, p. 329; ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el usurero y su socio”, n° 3335, p. 575; AL-TIRMĪDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que tiene que ver con la práctica del *ribā*”, n° 1248, p. 328; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3510 (15422); 3512; 3513, VIII, p. 242.

<sup>226</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 50.

<sup>227</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 53.

<sup>228</sup> Este hadiz está incluido en la colección de Ibn Māyā, pero atribuido a Abū Hurayra y no a Abū Sa‘īd al-Judrī, IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2359, p. 329.

<sup>229</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 57, IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2364, pp. 329-330; ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre evitar las deudas”, n° 3333, p. 575.

<sup>230</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 54. Este hadiz aparece en la colección de ‘Abd al-Razzāq como parte de un hadiz atribuido a Ibn Mas‘ūd, ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre lo que implica la usura”, n° 3510 (15423), VIII, p. 243.

<sup>231</sup> También recoge otra versión de este mismo hadiz que se atribuye a Ibn al-‘Āṣ, IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, pp. 55-56. Este hadiz aparece en la colección de Ibn Māyā, pero atribuido a Abū

esta actividad y están atribuidos mayoritariamente a Abū Hurayra, ‘Umar b. al-Jaṭṭāb, ‘Ubāda b. al-Ṣāmit y Abū Sa‘īd al-Judrī. El hadiz más frecuentemente citado en las obras de *fiqh* mālikī es el que más aparece también en las colecciones de hadiz, tanto en las canónicas como en las precanónicas:

“‘Ubāda b. al-Ṣāmit dijo: “Oí al Profeta (las bendiciones de Dios sobre él) prohibir el cambio de **oro** por oro, **plata** por plata, **trigo** por trigo, **cebada** por cebada, **dátiles** por dátiles, **sal** por sal, excepto en igual medida e intercambio inmediato. Aquel que aumenta, o hace que se aumente, está cometiendo ribā.”<sup>232</sup>”

De las tradiciones que hablan sobre los seis productos susceptibles de usura, Ibn Ḥabīb utiliza las siguientes:

“Contó Abū Sa‘īd al-Judrī que con sus dos oídos oyó decir al Profeta (bendiciones): “No vendáis oro por oro sino en la misma medida, ni plata por plata sino en la misma medida. No incrementéis una de las partes ni vendáis algo ausente por algo presente [...]”<sup>233</sup>”

“Abū Sa‘īd al-Judrī contó que el Mensajero de Allāh había dicho: “Oro por oro, plata por plata, trigo por trigo, cebada por cebada, dátiles por dátiles y sal por sal, en la misma medida y de mano a mano. El que incrementa una parte, o pide un incremento, está cometiendo usura.”<sup>234</sup>”

Este hadiz que, junto con sus distintas variantes, es conocido como el “hadiz de los seis productos”<sup>235</sup>, incluye la prohibición del incremento o exceso (*tafāḍul*) en el intercambio dentro de una misma categoría y del retraso (*nasī’a*) en el trueque de dos productos de categorías diferentes que no sean de las mencionadas en el hadiz, en las que, sin embargo, el *tafāḍul* sí está permitido. Lo siguiente se añade en algunas de las versiones correctas (*ṣaḥīḥ*) de dicho hadiz:

“Cambia oro por plata como quieras (en la medida que quieras), pero de mano a mano y cambia trigo por cebada como quieras, pero de mano a mano.”

En el hadiz de los seis productos, así como en aquellos que sólo hablan del intercambio de alguno de los productos susceptibles de usura, siempre se advierte sobre el

---

Hurayra y no a ‘Abd Allāh b. Salām, IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo del reproche contra la usura”, n° 2360, p. 329.

<sup>232</sup> MUSLIM *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*) y la venta de oro por plata en efectivo”, n° 4145, p. 676.

<sup>233</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 60, AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por plata”, n° 2217, p. 404; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el *ribā*”, n° 4138, p. 674; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 1286, pp. 336-337; AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de oro por oro”, n° 4587, p. 744; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3418, VIII, p. 96.

<sup>234</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 61, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*) y la venta de oro por plata en efectivo”, n° 4148, p. 676. IBN ABĪ ŠĀYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2536, VIII, pp. 104-105.

<sup>235</sup> También al-Burzulī lo incluye en sus *Fatāwā*, v. AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, pp. 308-309.

peligro de las transacciones aplazadas. El retraso está regulado a través de más de una tradición profética, aunque parece que en las obras de los juristas mālīkīes no se presta atención a los hadices que consideran el retraso como la única causa del *ribā*. Ya antes he mencionado que Schacht estudió los hadices en relación al retraso y determinó que éstos respondían a la reticencia de la escuela de La Meca a aplicar la prohibición coránica de la usura, manteniendo la teoría de que no existía el *ribā* en las operaciones de cambio que tenían lugar en el momento y a la existencia de otras corrientes similares en la zona de Iraq. Estas tradiciones se atribuían a Ibn ‘Abbās e Ibn Mas‘ūd -entre otros- y fueron aceptadas por la escuela ḥanafī en mayor medida.

“Contó Usāma b. Zayd que el Profeta (bendiciones) dijo: “Ciertamente, el *ribā* se da con el retraso.”<sup>236</sup>

También los ibādīes siguen la doctrina de Ibn Abbās respecto al retraso y, en consecuencia, sólo consideran ilícito el incremento cuando se produce con retraso, aunque volveré a esto en el apartado dedicado a la doctrina jāriyī.

Ibn Rušd, en su *Bidāya*, explica el tipo de discusiones y debates que se daban entre los juristas en torno al retraso y el incremento y apunta que, aunque la tradición que Ibn ‘Abbās relataba de Usāma b. Zayd -y según la cual el Profeta dijo que no hay *ribā* sino en el retraso- es una tradición auténtica, la mayor parte de los juristas siguieron el hadiz de los seis productos que Mālik tomó de Nāfi‘, y éste de Abū Sa‘īd al-Judrī y que establece el incremento como otro de los factores que pueden convertir una transacción en usuraria, así como el de ‘Ubāda b. Šāmit que recogí al comienzo de este apartado, lo cual justifica Ibn Rušd por el hecho de que dichas tradiciones son más explícitas que la atribuida a Ibn ‘Abbās<sup>237</sup>.

“Contó Abū Sa‘īd al-Judrī que con sus dos oídos oyó decir al Profeta (bendiciones): “No vendáis oro por oro sino en la misma medida, ni plata por plata sino en la misma medida. No incrementéis una de las partes ni vendáis algo ausente por algo presente [...]”<sup>238</sup>

Otra de las tradiciones en las que se basa el jurista andalusí tiene que ver también con los productos susceptibles de usura<sup>239</sup>:

<sup>236</sup> IBN MĀ‘ĪYA, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre quienes dijeron que sólo había *riba* en el retraso (*nasī’a*)”, n° 2342, p. 327; AL-NASĀ‘Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “Capítulo sobre la venta de plata por oro y de oro por plata”, n° 4597, p. 742.

<sup>237</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḥtahid*, II, p. 194; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 233.

<sup>238</sup> AL-BUJĀRĪ, *Šaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de plata por plata”, n° 2217, p. 404; MUSLIM, *Šaḥīḥ*, libro de la sociedad de riego (*musāqāt*), “capítulo sobre el *ribā*”, n° 4138, p. 674; AL-TIRMIDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 1286, pp. 336-337; AL-NASĀ‘Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la venta de oro por oro”, n° 4587, p. 744; ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3418, VIII, p. 96.

<sup>239</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḥtahid*, II, p. 129; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 159.

*“Mālik b. Aws b. al-Ḥadaṭān al-Naṣrī contó que había oído decir a ‘Umar b. al-Jaṭṭāb: “El Profeta (las bendiciones de Dios sobre él) dijo: “Oro por oro es ribā, excepto en el acto (cambiadas inmediatamente), trigo por trigo es ribā, excepto en el acto, cebada por cebada es ribā, excepto en el acto, dátiles por dátiles es ribā, excepto en el acto.””<sup>240</sup>”*

En cuanto a la licitud de realizar dos ventas en una, Ibn Rušd incluye el hadiz que dice lo siguiente<sup>241</sup>:

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) prohibió realizar dos ventas en una.”<sup>242</sup>”*

En la obra del jurista al-Šāṭibī (m. 790/1388), cuya edición he incluido en el apéndice, aparece el hadiz siguiente:

*“Contó Ibn Mas‘ūd: “Un hombre le fue a ver (al Profeta) y le dijo: “Tengo un vecino que obtiene beneficios de la usura y no deja de convidarme.” Le contestó: “Toma provecho de ello; el que comete el pecado es él.”<sup>243</sup>”*

Este jurista granadino trató a fondo el debate sobre si se pueden hacer tratos comerciales o aceptar regalos de alguien que se sabe que obtiene beneficios ilícitos y dice que la permisividad respecto a esto en la época de la generación de *salaf* se basa en que algunas transacciones ilícitas no se pueden comprobar, sólo suponer y, por tanto, no están prohibidas. Según él, en este caso, Mālik aconsejaba evitar el contacto con estos bienes procedentes de actividades ilícitas, pero no lo prohibía sino que, simplemente, lo consideraba reprobable.

Ibn Ḥabīb, que vivió cinco siglos antes que al-Šāṭibī, no está de acuerdo en que se pueda aceptar lo que un usurero te ofrece y no incluye el anterior hadiz en su obra sobre el *ribā*, sino que remite al siguiente *jabar*:

*“Dijo al-Ḥasan: “si te sirven agua en la casa de un cambista (ṣarrāf), no la bebas.”<sup>244</sup>”*

---

<sup>240</sup> AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de las ventas, “capítulo de la venta de dátiles por dátiles”, n° 2210, p. 403; IBN MĀYĀ, *Sunan*, libro de las transacciones comerciales, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*) y lo que no se puede incrementar aunque sea de mano a mano”, n° 2338, p. 326; ABŪ DĀ’ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre el cambio (*ṣarf*)”, n° 3350, p. 578; AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las Ventas, “capítulo sobre la venta de dátiles por dátiles con incremento”, n° 4575, p. 742. También está recogida en la colección de Ibn Abi Šayba, IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2525, VIII, pp. 99-100.

<sup>241</sup> Ibn Rušd explica que lo que dice este hadiz aparece también en otros dos atribuidos a Ibn Mas‘ūd y a ‘Umar b. al-Jaṭṭāb respectivamente, IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭtahid*, II, p. 148; *The Distinguished Jurist’s Primer*, II, p. 185.

<sup>242</sup> AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo de las dos ventas en una...”, n° 4649, p.752; AL-TIRMĪDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la prohibición de dos ventas en una”, n° 1276, p. 333.

<sup>243</sup> ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el alimento de los emires y el consumo de la usura”, n° 3433 (14754), VIII, p. 117.

<sup>244</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 58.



Ibn Ḥabīb explica que la mayoría de los cambistas practican el *ribā*<sup>245</sup>, idea que persistirá en el *fiqh* mālikí. El jurista de Fez Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Qāsim al-Qabbāb (m. 708/1310), por ejemplo, también opina que la mayoría de las actividades de los cambistas son usurarias, aunque admite que algunos de ellos son verdaderamente piadosos<sup>246</sup>. El tunecino al-Burzulī (m. 841/1438), por su parte, incluye en su colección de fetuas un capítulo que lleva por nombre *Masāʾil al-ṣarf wa-naḥū-hu min al-ribawiyāt wa-l-buyūʾ wa-l-murāṭala* (Cuestiones sobre el cambio y [actividades] similares de entre las usurarias, las ventas y la *murāṭala*<sup>247</sup>).

Esto evidencia que, pese a no estar recogida en las colecciones de hadices consideradas canónicas, la tradición atribuida a Ibn Masʿūd se ha utilizado para aceptar o rechazar comida y donaciones o regalos que procedan de dinero obtenido a partir de la usura<sup>248</sup>, aunque no todos los juristas mālikíes compartían la misma opinión. En sus *Fatāwā*, Ibn Rušd también explica el estado de la cuestión acerca de este tema y expone que los juristas diferían en la licitud de aceptar los regalos de alguien que ha cometido usura. Este jurista establece tres categorías según las cuales el dinero de que dispone aquel que ha practicado la usura puede ser:

- Mayoritariamente lícito.
- Mayoritariamente ilícito.
- Totalmente ilícito.

En el primer caso, Ibn Rušd revela que, mientras que Ibn al-Qāsim permitía que se realizasen transacciones con esa persona en cuestión y se aceptasen sus donaciones o regalos, Ibn Wahb lo rehusaba, pero no lo prohibió como hizo Aṣḥab<sup>249</sup>.

Ibn Rušd dice que en el segundo caso, de entre los juristas mālikíes, hay algunos que lo consideran reproable (*makrūh*) y otros, prohibido (*ḥarām*), a menos que se realice la compra de una mercancía de forma correcta y lícita, aunque no se decanta por una u otra opinión<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 58.

<sup>246</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār*, XII pp. 63-66; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 473-474 (VIII, 45).

<sup>247</sup> Como el *ṣarf*, la *murāṭala* es una permuta monetaria aunque, en este caso, la equivalencia se basa en el peso y no en el número de monedas.

<sup>248</sup> Hoy en día podemos encontrar páginas de Internet en las que se sigue utilizando este hadiz. Ese es el caso de *Šyaria*, un dominio que recoge leyes de la *šarīʿa* y en el que se puede encontrar este asunto, <http://syaria.com/the-transformation-of-illegal-wealth-to-legal/> Consultado el 04/04/13 a las 10:57.

<sup>249</sup> IBN RUŠD AL-ʿYADD, *Fatāwā*, I, p. 634, n° 151.

<sup>250</sup> IBN RUŠD AL-ʿYADD, *Fatāwā*, I, p. 635, n° 151.

En el tercer caso, sin embargo, Ibn Rušd es de la misma opinión que Ibn Ḥabīb y considera que no se puede realizar transacciones con ellos ni aceptar sus donaciones<sup>251</sup>.

### 3.3. *Fiqh*<sup>252</sup>

El Corán sólo da unas líneas generales de comportamiento respecto al *ribā*, no unas normas detalladas para actuar como un musulmán piadoso en este aspecto. Esos detalles se encuentran, en mayor medida, en la *Sunna*. La prohibición de la usura se fue haciendo más rígida con el paso del tiempo, siguiendo las pautas del hadiz<sup>253</sup>, y fue extendiéndose a otros productos, adaptándose a los cambios que fueron surgiendo en la sociedad. Debido a que no todos los musulmanes siguen las mismas tradiciones proféticas ni realizan las mismas interpretaciones de una misma tradición, no obstante, las distintas ramas y corrientes del islam desarrollaron diferentes doctrinas.

Hemos visto que *ribā* en árabe quiere decir incremento, aumento o crecimiento. Según Abdullah Saeed, en el Corán, este término se refiere al contexto preislámico específicamente, en el que se realizaban una serie de transacciones donde una cantidad determinada se sumaba a la deuda inicial como condición para el préstamo y, posteriormente, se iba incrementando la suma si el dinero no se devolvía en el momento acordado. Ésta era una práctica muy común que el islam trató de erradicar debido al gran número de personas que caían en la esclavitud al no poder afrontar la deuda acumulada.

Esta teoría contrasta con la idea que defienden Schacht y Watt, entre otros, de que, realmente, la prohibición estaba motivada por las prácticas de los judíos y no de los mecenos. Las azoras fechadas como mecenas no pueden estar motivadas por las actividades de los judíos en Medina, como es lógico, pero el que la prohibición se endurezca en las azoras medinesas es muy significativo.

Se dice que el Profeta manifestó la prohibición de la usura en la Peregrinación del Adiós<sup>254</sup>. En su sermón durante la peregrinación añadió que quedaban perdonadas todas las deudas procedentes de préstamos usurarios:

*“Prestad atención: todos [los contratos] de ribā del periodo preislámico quedan anulados y prohibidos. El primero que voy a cancelar es el de ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib.”*<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, I, p. 636, n° 151.

<sup>252</sup> EL-GAMAL, “An economic explication of the prohibition of riba in classical Islamic jurisprudence”.

<sup>253</sup> Muy pocos hadices concernientes al *ribā* de la época preislámica se atribuyen al profeta Muḥammad.

<sup>254</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭṭahid*, II, p. 128; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 158.

<sup>255</sup> ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib era medio hermano del padre de Muḥammad, es decir, su tío. WATT, “‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib”, *EI2*. Del texto se deduce que era deudor en un préstamo con intereses. Sin embargo, en otras versiones de este hadiz donde las venganzas de sangre también quedan anuladas, se dice que éste fue asesinado y que Muḥammad renuncia a la venganza de sangre, no

Pese a considerarse un pecado mortal, como dije antes, y describirse en los hadices los castigos aplicables a esta falta, la Tradición vaticinó que el *ribā* prevalecería y se seguiría practicando como, efectivamente, ha sucedido, lo cual hizo necesario que los juristas se ocuparan de tratar y reforzar la prohibición.

Mi propósito en este capítulo es seguir el proceso de creación de la jurisprudencia a partir de lo establecido en el Corán y la *Sunna*, pero, teniendo en cuenta que este proceso no es uniforme y que varía, no sólo de escuela a escuela, sino también de jurista a jurista, la mejor opción para situar el contexto es tomar la obra de un jurista *mālikí* concreto como modelo ya que, a pesar de las divergencias entre ellos, los juristas suelen recoger las opiniones de los *ulemas* de su escuela. En este sentido, creo que una de las obras que mejor responde a este propósito es la *Bidāyat al-muṣṭahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* de Ibn Ruṣd - como adelanté en la introducción de esta sección- debido a su claridad de exposición y su organización de la información; además, se trata de una obra traducida al inglés, lo que la hace más accesible a un mayor número de personas, aunque siempre he tenido en cuenta el original en árabe<sup>256</sup>.

En cuanto a la jurisprudencia sobre el *ribā* en las demás ramas y escuelas jurídicas musulmanas, dedicaré algunos apartados a hablar sobre cada uno de los grupos más representativos a través de bibliografía secundaria. También analizaré algunos textos de Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1070-1) como representantes de la doctrina *mālikí* y de Ibn Ḥazm (m. 456/1054) como representante de la doctrina *zāhirí*, por ser ambas doctrinas que se seguían en al-Andalus, siendo la *mālikí* la mayoritaria.

En la *ṣarī‘a*<sup>257</sup>, el término *ribā* designa dos cosas distintas. Algunos juristas han diferenciado entre la usura de los préstamos (*ribā al-diyūn/duyūn*) y la usura del comercio (*ribā al-bay‘* o *ribā al-faḍl*)<sup>258</sup>. El hecho es que no estaba permitido recibir un beneficio sin correr algún tipo de riesgo, que es el único caso en que la transacción se considera lícita y libre de *ribā*, y que es lo que sostendrá posteriormente la Banca islámica. El prestamista

---

teniendo que ver en absoluto con una deuda procedente de un crédito a interés, Cf. ABŪ DĀ‘ŪD, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la práctica de la usura”, n° 3336, p. 576.

<sup>256</sup> Sigo el ejemplo de Cristina de la Puente en uno de sus últimos artículos, DE LA PUENTE, “Entre la esclavitud y la libertad”.

<sup>257</sup> La *ṣarī‘a* es el conjunto de leyes extraídas de las fuentes de derecho islámico, principalmente el Corán y la *Sunna* del Profeta, aunque el debate sobre lo que puede considerarse o no *ṣarī‘a* y sobre las fuentes de derecho y los métodos que deben utilizarse para extraer dichas normas sigue, aún hoy en día, muy activo. Sobre este tema puede consultarse HALLAQ, *Shari‘a: theory, practice and modern transformations*.

<sup>258</sup> Rahman dice que los juristas hacen la distinción entre *ribā al-Qur‘ān* y *ribā al-ḥadīth*. Este último se identificaría con el *ribā al-faḍl*, de modo que el *ribā* del Corán correspondería al de los préstamos. Cf. RAHMAN, “*Ribā and Interest*”, p. 2; HAQUE, “The nature of *ribā al-nasī‘a* and *ribā al-faḍl*”.

también debe arriesgar en la empresa que emprenda con su socio a través de diferentes contratos<sup>259</sup>.

En la *Bidāya*, Ibn Rušd elabora una clasificación de los tipos *ribā* que es la siguiente: la usura puede estar presente en las **ventas** (*buyū'*) o en las transacciones ligadas a las deudas (*ribā al-diyūn/duyūn*), ya sean derivadas de una venta, crédito u otra transacción comercial o económica<sup>260</sup>. En este último tipo de *ribā* se encuentra implicada la personalidad jurídica (*ḍimma*) de cada individuo.

La "*ḍimma*", fundamento de la deuda, es, según Ibn 'Āšim, "la cualidad (o modo de ser) por el que una persona es idónea para comprometerse a algo o comprometer a alguien con algo" (*waṣf qāma yaqbilu l-iltizām wa-l-ilzām*). En otras palabras, es por la personalidad jurídica por la que alguien es capaz de contraer un compromiso activa o pasivamente<sup>261</sup> y ese es el motivo de que se identifique la palabra *ḍimma* con la deuda.

Saeed dice que en el Corán se emplea el término *ribā* en el contexto de las deudas, pero no se hace ninguna referencia al origen de dichas deudas, que pueden proceder de un préstamo o del pago de una venta o transacción comercial.

El *ribā* relacionado con la *ḍimma* puede ser de dos tipos según la *Bidāya*:

- Aquello sobre lo que existe un acuerdo (*muttafaq 'alay-hi*), que es del periodo **preislámico**. Se solían estipular excesos en los préstamos (cantidades de más) y retrasar el periodo de devolución<sup>262</sup>. Solían decir: "*permíteme un plazo de devolución más amplio y yo aumentaré la cantidad a devolver*". A esta práctica se refería el Profeta cuando, haciendo la peregrinación, dijo: "**Prestad atención, la usura de la Ġāhiliyya queda anulada...**"
- El segundo tipo es "**rebaja por adelanto** de la fecha de reembolso" y es bastante controvertido, ya que no todos lo consideraban ilícito.

Los juristas coincidieron en que el *ribā* presente en transacciones comerciales o **ventas** podía ser de dos tipos:

- **Retraso** (*nasī'a*) o (*nasā'*)<sup>263</sup>.
- **Aumento estipulado** (*tafāḍul*). En los hadices atribuidos a Ibn 'Abbās<sup>264</sup> -entre otros- se negaba que hubiese usura en este "aumento estipulado". Uno de esos hadices

---

<sup>259</sup> De ahí que el material legal contenido en los capítulos dedicados a los diferentes tipos de contratos sea relevante para estudiar el tema de la usura, por ejemplo, la *murābaḥa*, de la cual hablaré en este mismo capítulo y que explicaré más ampliamente en la segunda sección, es un contrato que, alrededor del s. XIX, se empleó en algunos lugares del mundo islámico como un eufemismo de usura, cf. HURGRONJE, *Mekka in the Latter Part*, pp. 4 y sigs.

<sup>260</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭtahid*, II, p. 128; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 158.

<sup>261</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 4.

<sup>262</sup> Véase ALI, "Increased price for deferred payment".

<sup>263</sup> IBN RUŠD, *The Distinguished Jurist's Primer*, p. 158, n. 128. En esta nota se alerta al lector de la distinción que los autores modernos hacen entre *nasī'a*, como sinónimo del *ribā* que tenía

decía: “No hay usura sino en el “retraso” (*nasī’a*)”, aunque los hadices que hablaban del retraso como única causa de *ribā* no fueron tomados en consideración por la mayoría de los juristas, siendo utilizados en mayor medida por los juristas ḥanafíes.

Abdullah Saeed advierte que las escuelas legales no están de acuerdo ni siquiera en la definición exacta de estos dos tipos de *ribā* (*ribā al-faḍl* y *ribā al-nasī’a*), aunque sí suelen coincidir en unas líneas generales:

- **Ribā al- nasī’a**: ocurre cuando la entrega de una de las partes se retrasa, implicando productos susceptibles de *ribā*, productos éstos que son diferentes dependiendo de la escuela y de la ‘illa<sup>265</sup> que cada doctrina establezca como la causa de la prohibición del *ribā* en los seis productos mencionados en el hadiz para poder aplicarla al resto de productos mediante analogía (*qiyās*)<sup>266</sup>.
- **Ribā al faḍl**: ocurre cuando, en una transacción de mano a mano, hay un exceso o incremento en una de las partes que pertenece al mismo género y también depende del ‘illa de cada escuela jurídica.

El esquema de los posibles tipos de *ribā* quedaría de la siguiente manera:

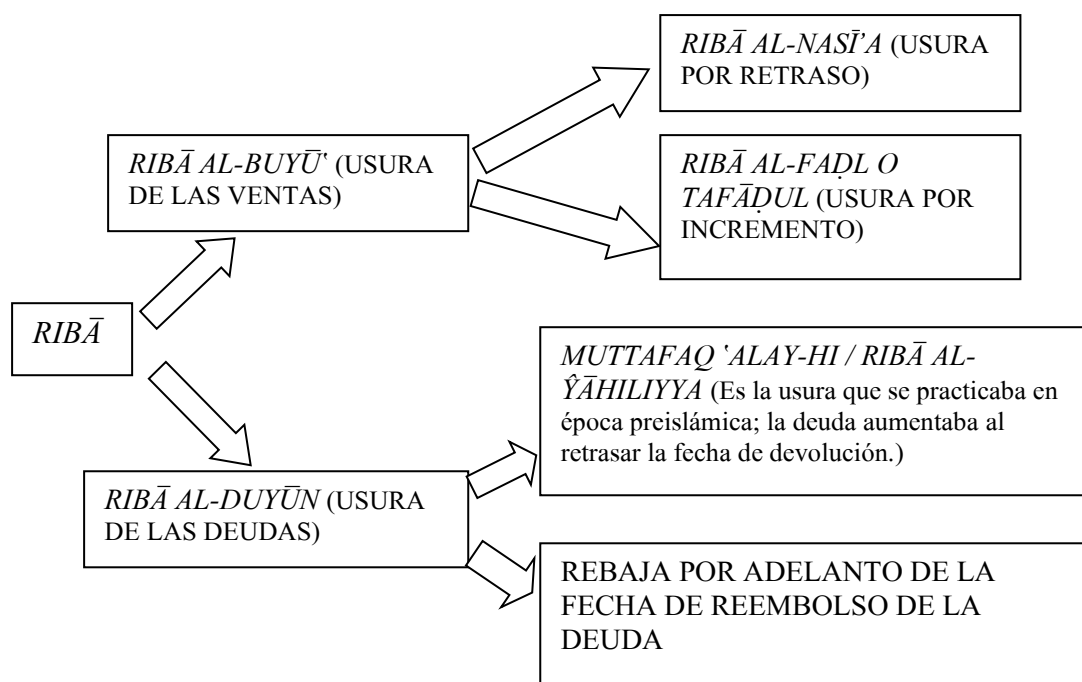
---

lugar en la *ŷāhiliyya*, y *nasā’*, que significa, simplemente, retraso en el trueque. Ibn Rušd no establece esta separación, para él se trata de sinónimos.

<sup>264</sup> Ya he hablado, en el apartado sobre hadiz, sobre el debate acerca del *ribā* del retraso y el incremento en relación a este personaje.

<sup>265</sup> La ‘illa, en derecho islámico, es la causa que subyace a las distintas normas o prohibiciones y descubrir la causa de una norma permite extenderla a otros productos que no son los que aparecen en el Corán o la *Sunna* mediante analogía (*qiyās*).

<sup>266</sup> En el siguiente apartado explicaré cual es la ‘illa para la prohibición del *ribā* en cada una de las escuelas sunníes y en otras doctrinas jurídicas islámicas.



Saeed señala el hecho de que en ninguno de los hadices “auténticos” atribuidos a Muḥammad parece haber ninguna mención a los términos “préstamo” (*qard*) o “deuda” (*dayn*), lo cual lleva a una minoría de juristas a sostener que lo que debe estar prohibido es cierto tipo de transacciones comerciales (ventas) a las que se alude en la *Sunna* y que préstamos y deudas deben excluirse de la definición de *ribā*. Hay que aclarar que la mayoría de los juristas se oponen a esta visión<sup>267</sup>.

Las discusiones jurídicas respecto al *ribā* de las deudas representan un volumen mucho menor que las que se ocupan del *ribā* de las ventas. Solamente he encontrado debates jurídicos acerca de la rebaja de la deuda por adelanto de la fecha de pago, y sobre la devolución del dinero en préstamos usurarios. En este último tema, las distintas escuelas jurídicas sunníes, exceptuando a los ḥanafíes, opinan que un préstamo hecho bajo usura no puede forzarse a ser devuelto legalmente, es un trato ilegal y la justicia no obliga al deudor a devolver el préstamo. Los ḥanafíes, sin embargo, dicen que hay que devolver el préstamo, pero no pagar los intereses. Esto parece lo más sensato, puesto que alguien puede pedir prestado a un usurero y luego acudir a la ley para no tener que devolverle nada, lo cual es bastante parecido a un robo.

En cuanto al hadiz de los seis productos, que hace referencia al *ribā* en relación a las ventas, la mayor parte de los jurisconsultos pensaban que, aunque se trataba de una prohibición dirigida a determinados productos, podía ser aplicable a otras especies. La forma

<sup>267</sup> SAEED, *Islamic Banking*, pp. 30-31. No especifica quién forma parte de esta minoría de juristas. Remite a RIḌA, *al-Ribā wa-l-Mu'āmalāt fī l-Islām*, p. 11.

de extender la prohibición es encontrar la causa o '*illa*' por la que se ha prohibido esa actividad para poder realizar una analogía (*qiyās*) con otros productos<sup>268</sup>. El hadiz de los “seis productos” y otros similares han servido de base para la doctrina sobre *ribā* de las ventas discutida en el derecho islámico.

En las discusiones jurídicas se tiende, primeramente, a examinar el '*illa*' de la prohibición de cada uno de los seis diferentes productos mencionados en el hadiz para poder aplicar el mismo argumento a otros similares y ampliar la prohibición, no intentando extraer las razones morales y sociales de las restricciones, sino estableciendo una ley que las regule. Como el hadiz no proveía de razones, los juristas tuvieron que recurrir a otra herramienta, el *iṭihād* (o esfuerzo de interpretación) para identificar la '*illa*'. De este modo, y basándose en la terminología empleada en los hadices (que era diferente en cada versión de los mismos), cada escuela jurídica ha encontrado unas causas subyacentes distintas. Eso ha servido para complicar más el debate y ha provocado interminables discusiones sobre la restricción en aspectos muy específicos. No hay acuerdo, por tanto, sobre las especies para las que están prohibidos el retraso y el incremento, ni sobre el porqué.

Mirándolo desde un punto de vista objetivo, no se entiende por qué alguien iba a querer cambiar una cantidad del mismo producto en el momento y en la misma medida, que es lo único que la jurisprudencia permite hacer, pero los juristas, generalmente, no discuten sobre ello. El significado de algunos hadices, por tanto, no es comprendido por muchos juristas que, aunque no saben las razones para prohibir el *ribā al-faḍl* (aumento en uno de los valores), aceptan que es una prohibición que hay que cumplir. Parece que todos estos problemas y discordancias se deben a la indiferencia que en un principio mostraron los juristas hacia la exposición razonada (*ḥikma*) del *ribā*<sup>269</sup>; aceptaban su prohibición sin intentar extraer de los textos unas razones lógicas para prohibirlo<sup>270</sup>.

Hay muchos desacuerdos sobre las especies o productos susceptibles de *ribā*, sobre lo que puede formar -o no- una categoría alimenticia separada<sup>271</sup>, sobre las características que han de tener los elementos de una misma categoría y si importa que sean de buena o mala calidad, si son secos o frescos, etc. Esto ocurre, por ejemplo, con el trigo y la cebada; unos dicen que son el mismo tipo de comida, y otros, que son dos tipos de alimento diferentes. Es una cuestión importante porque de ello depende que en una transacción se permita o no se permita el incremento.

---

<sup>268</sup> Sobre estos conceptos puede verse, HALLAQ, *A history of Islamic legal theories*, pp. 82-124.

<sup>269</sup> EL-GAMAL, “An attempt to understand the economic wisdom (*ḥikma*) in the prohibition of *riba*”.

<sup>270</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 32.

<sup>271</sup> Esto es importante porque determina las cosas que se pueden intercambiar libremente; por ejemplo, si la leche y la mantequilla son del mismo género alimenticio, no se pueden cambiar sino es en la misma medida y de mano a mano.

Basándose en la *'illa*, es decir, la causa de la prohibición, puede haber multitud de productos susceptibles de *ribā*, pero las diferentes opiniones entre los juristas dejaron consecuencias irreconciliables ya que, dependiendo de la escuela jurídica, los alimentos que son susceptibles y los que no lo son también difieren, como en el caso de los huevos. Los *zāhirīs*, de acuerdo a los principios que les rigen, no intentaron extender la prohibición a otros productos, como suele ocurrir con las doctrinas que intentan la mayor adhesión posible al Corán y la *Sunna* y que no aplican el *qiyās*.

El que se especificara tanto el tipo de productos que se podían cambiar o no, la diferencia de opiniones con respecto a las cantidades, el tipo de producto y las crecientes necesidades del comercio hicieron que se idearan muchas estratagemas legales (*ḥiyal*) para eludir la prohibición, normalmente, argumentando que algunos casos muy concretos no se prohibían expresamente en el hadiz, aunque en la norma general estuviesen muy claramente incluidos. Únicamente los *ḥanafīs* y los *šāfi'īs* aceptan algunos métodos de evasión y los *mālikīs* y *ḥanbalīs* -en principio- los rechazan, aunque a lo largo de este trabajo mostraré cómo en la práctica, las *ḥiyal* se han utilizado en lugares donde la doctrina *mālikī* era la predominante. A pesar de la prohibición y a través de estas argucias, el préstamo de dinero con intereses ha sido, y es, un negocio presente en las sociedades musulmanas como demostraré en futuros capítulos.

Las reglas generales de los juristas referentes al *ribā* en el comercio se pueden resumir en lo siguiente:

- Si los productos son oro, plata, trigo, cebada, dátiles o sal, o cualquier otro susceptible de *ribā* según el *qiyās*, las partes han de ser cambiadas en el acto y deben ser iguales en cantidad. Aplazamiento o incremento en una de las dos se consideraría *ribā*.
- Si son diferentes en género (plata por oro o cebada por trigo), tienen que cambiarse en el momento también, pero no es esencial que sean iguales en cantidad. Cuando una de las partes es moneda, no tienen que ser ambas iguales y la entrega de una de ellas se puede aplazar.

Puesto que en este caso hay una falta de énfasis en el aspecto moral de la prohibición, Saeed se pregunta si la *ḥikma* (o búsqueda de argumentos racionales) puede o no realizar la función de *'illa* en el *qiyās*, teniendo en cuenta que muchos juristas encuentran maneras de saltarse las prohibiciones, más preocupados por la forma de la ley que por el contenido.

Cuando un autor como Saeed habla de esta prohibición como fruto de unas condiciones socioculturales, está dando por hecho que si las condiciones hubieran sido otras, Dios habría dado unas revelaciones diferentes y quizá ese sea el motivo de que los juristas no se hayan preocupado de las causas de la prohibición, ya que sería como cuestionar, en cierto modo, las bases del islam en sí mismo.



## **Doctrina sunnī**

### **MĀLIKĪES**

Para los juristas de esta escuela, la *‘illa* para la prohibición del *ribā* en los seis productos del hadiz es que el producto es moneda (en el caso del oro y la plata) o alimento básico almacenable (trigo, cebada, dátiles y sal).

***Ribā al faḍl*** (exceso): Dos condiciones son necesarias para su existencia, que los productos que se intercambian deben ser del mismo género y deben tener la misma *‘illa*.

Si lo que se intercambia son monedas del mismo género (oro por oro o plata por plata), ningún incremento es legal en una transacción “de mano a mano”, menos aún en una transacción aplazada. Por el contrario, si las monedas son de diferente género (oro por plata), el incremento es legal en las transacciones “de mano a mano”. Cualquiera que sea la transacción, incluso si no ofrece un beneficio, no puede aplazarse, debe realizarse en el momento.

***Ribā al-nasi’a*** (retraso): El aplazamiento, incluso sin beneficio, es ilícito en transacciones que tienen como objeto los alimentos almacenables, aunque sean de diferente género. Al contrario que los šāfi’ies, cuando el producto es medicamento, los mālikīes consideran permisible el aplazamiento, y sobre el agua no hay unanimidad entre los juristas de la escuela sobre si debe permitirse o no. Cuando se trata de alimentos que no cumplen la *‘illa* de ser almacenables sin deteriorarse rápidamente, sean o no del mismo género, el incremento está permitido en la transacción “de mano a mano”, pero no se permite aplazar dicha transacción de ninguna manera, aunque no haya beneficio.

Del mismo modo, el retraso no está permitido en la moneda, aunque no haya ganancia, la transacción tiene que realizarse inmediatamente, ya se cuantifique por peso o por número de monedas. Según el autor mālikī Ibn Rušd, los šāfi’ies sólo prohíben el incremento en una transacción aplazada cuando se trata de moneda o alimentos<sup>272</sup>, de lo que se deduce que, entre los mālikīes, el incremento en una transacción aplazada está mal visto aunque los productos no cumplan la *‘illa*.

---

<sup>272</sup> IBN RUŠD, *Bidāya*, II, p. 130

<b>PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO</b>	<b>INCREMENTO</b>	<b>APLAZAMIENTO</b>
AMBAS PARTES SON MONEDA O ALIMENTO BÁSICO DEL MISMO GÉNERO (oro por oro, trigo por trigo)	<b>ILÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
AMBAS SON MONEDA O ALIMENTO BÁSICO DE DISTINTO GÉNERO (oro por plata o trigo por cebada)	<b>LÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
AMBAS SON ALIMENTO AL QUE NO AFECTA LA ' <i>ILLA</i> MĀLIKÍ, SEAN O NO DEL MISMO GÉNERO (por ejemplo, fresas por coles)	<b>LÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
NINGUNA DE LAS PARTES ES BEBIDA NI COMIDA PERO AMBAS SE MIDEN O SE PESAN, PERTENECEN AL MISMO GÉNERO Y SIRVEN PARA EL MISMO PROPÓSITO (material por material)	<b>LÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
NO SON ALIMENTOS Y SON DIFERENTE GÉNERO (material por moneda)	<b>LÍCITO</b>	<b>LÍCITO</b>

Si no hubiesen declarado lícito el último tipo de intercambio no se habría podido desarrollar una economía monetarizada.

### **La doctrina de Ibn Ḥabīb**

Como ya adelanté en el apartado sobre los hadices que aparecen en las obras de fiqh mālikí, recientemente ha sido editado el *Kitāb al-ribā* de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb, que contiene la doctrina sobre el *ribā* de este jurista mālikí.

‘Abd al-Malik b. Ḥabīb fue un ulema andalusí que vivió desde el año 180/796 al 238/853. Estudió en Elvira y Córdoba y, tras hacer la peregrinación, viajó a Medina, donde aprendió la doctrina de Mālik b. Anas. A raíz de este viaje de estudios, Ibn Ḥabīb se convirtió en uno de los mayores propagandistas del mālikismo en al-Andalus. Llegó a ser considerado el jurista andalusí por excelencia, comparado con Saḥnūn b. Sa‘īd.

En su *Kitāb al-ribā*, Ibn Ḥabīb comienza hablando de los aspectos no específicos de la usura con el fin de introducir el tema, para lo cual recopila las aleyas del Corán donde se condena esta práctica y algunos de los hadices de los que hablé en el anterior apartado.

En cuanto a los aspectos específicos, la doctrina de Ibn Ḥabīb está dividida en lo que considera *ribā* en el cambio de metales preciosos (*ṣarf*) y en lo que considera *ribā* en el intercambio de alimentos. Esta división está basada en el hadiz de los seis productos susceptibles de usura.

El cambio de metales preciosos es el punto fundamental de la doctrina de la prohibición de la usura en la obra de Ibn Ḥabīb, quien reitera a lo largo del capítulo su oposición al comercio en el que se usa el cambio de una moneda por otra<sup>273</sup>. De los cambistas opina que la mayoría de ellos practican el *ribā* y por ese motivo recomienda no aceptar nada de ellos<sup>274</sup>. Otros juristas andalusíes, sin embargo, remitían al hadiz atribuido a Ibn Mas‘ūd<sup>275</sup> según el cual sólo comete el pecado quien practica el *ribā*, y no quien acepta regalos de quien lo practica<sup>276</sup>. Como es la norma general, dice que el cambio de oro por oro y de plata por plata tiene que ser en la misma medida y en el acto, pero a estas limitaciones añade que no se puede cambiar un número de dirhams de plata a cambio de determinada cantidad de plata sin acuñar, ya que ambas partes deben contarse o pesarse para que no haya un factor aleatorio (*garar*) que permita un incremento en una de las dos contrapartidas<sup>277</sup>.

---

<sup>273</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, pp. 59, 67-71.

<sup>274</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 58.

<sup>275</sup> ‘ABD AL-RAZZĀQ, *Kitāb al-muṣannaḥ*, libro de las ventas, “capítulo sobre el alimento de los emires y el consumo de la usura”, n° 3433 (14754), VIII, p. 117.

<sup>276</sup> Recordemos que al-Šāṭibī incluye este hadiz de Ibn Mas‘ūd en la obra que he editado y traducido en el apéndice.

<sup>277</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, pp. 61-62.

La preocupación que Ibn Ḥabīb muestra en el capítulo dedicado al *ribā* en los alimentos gira en torno a la cuestión de que es ilícito intercambiar un producto susceptible de usura por un producto diferente, pero que está elaborado a partir del primero, como, por ejemplo, la venta de trigo a cambio de harina de trigo<sup>278</sup>. En este apartado, también expone el jurista que cualquier venta que implique un factor aleatorio está prohibida; en general, todos los juristas señalan en sus obras de jurisprudencia la ilegalidad de una venta aleatoria, pero el que Ibn Ḥabīb haya incluido esta prohibición en su libro sobre el *ribā* evidencia la vinculación entre el *ribā* y el *garar*<sup>279</sup>. Como jurista mālikí que es, utiliza la analogía (*qiyās*) para extender la prohibición de la usura a otros alimentos como las cebollas, el queso o la miel<sup>280</sup> y también recuerda que no se puede vender animales a cambio de carne<sup>281</sup>.

Posteriormente, Ibn Ḥabīb dedica bastante espacio a regular la manera en la que se tiene que realizar el *salaf*<sup>282</sup>, es decir, el préstamo de productos perecederos del cual hablaré en la siguiente sección. El jurista andalusí regula esta transacción en los casos en que se realiza conjuntamente con distintos tipos de ventas y sociedades, ya que la combinación de un préstamo con cualquier otro tipo de transacción está prohibido en la *Sunna* y es una de las formas en las que se pueden eludir las leyes de la usura. Entre otras muchas cuestiones, no considera lícito, por ejemplo, adelantar una parte de la devolución del préstamo, ni cobrar una parte en especie y el resto en dinero.

---

<sup>278</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 89.

<sup>279</sup> Ibn Ḥabīb explica la prohibición de la venta en bloque (*bay' al-ḡuzaf*) y de lo fresco por lo seco (*muzābana*) IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 94-95.

<sup>280</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, pp. 95.

<sup>281</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 98

<sup>282</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, pp. 104-116.

### La doctrina de Ibn ‘Abd al-Barr<sup>283</sup>

Otro de los autores cuyos textos he escogido para analizar el punto de vista mālikí andalusí es Ibn ‘Abd al-Barr, nacido en 368/978. Este personaje procede de una familia de ulemas cordobeses; tuvo contacto con ulemas orientales y viajó por todo al-Andalus en busca de conocimiento, pero nunca estuvo en Oriente. Está considerado como el mejor tradicionista de su época y estaba especializado en *fiqh* y en genealogía. En un principio fue de tendencia zāhirí, igual que Ibn Ḥazm, con el cual parece que tenía buena relación, pero posteriormente abrazó la doctrina mālikí. Fue *qāḍī* en Lisboa y Santarém bajo el gobierno del rey de la taifa de Badajoz, Muḥammad b. al-Aftas (r. 437/1045-460/1068) y murió en Játiva en 463/1070-1.

Ibn ‘Abd al-Barr, como ya he dicho, terminó inclinándose hacia la doctrina de la escuela mālikí y representa una de las dos corrientes de mālikismo que existían en al-Andalus. Esta corriente pretendía desarrollar la doctrina de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) bajo la influencia del šāfi‘ismo. La otra corriente se inclinaba a practicar la imitación (*taqlīd*) de las opiniones de los discípulos de Mālik. Por este motivo, las fuentes denominan a Ibn ‘Abd al-Barr como alfaquí *uṣūlī* (por estar dedicado a la metodología del derecho<sup>284</sup>).

Se le consideró *imām muṣṭahid*, es decir, capacitado para llevar a cabo una labor de interpretación razonada de las fuentes de la Revelación y, en lo que se refiere a la Teología (*uṣūl al-diyāna*), seguía la doctrina de las primeras generaciones de los musulmanes (*madhab al-salaf*) sin ocuparse de Teología dogmática (*‘ilm al-kalām*). Sus obras sobre las tradiciones proféticas recogidas en el *Muwatta’* de Mālik b. Anas (m. 179/795-6) le dieron su fama y contribuyeron a “tradicionalizar” el mālikismo andalusí<sup>285</sup>.

Una de sus obras, *al-Kāfi fī l-fiqh*<sup>286</sup>, es un manual de jurisprudencia mālikí en el que se dan, de manera resumida -de ahí el nombre *al-Kāfi*, que significa suficiente-, recomendaciones, obligaciones y prohibiciones para los musulmanes adscritos a la doctrina de esta escuela jurídica. Esta obra está dividida en dos *aqsām* (partes), 49 *kutub* (libros) y 331 *abwāb* (capítulos).

En el *Kāfi* de Ibn ‘Abd al-Barr se encuentra la palabra *ribā* en tres libros distintos:

---

<sup>283</sup> Me baso en la *Encyclopaedia of Islam*: PELLAT, “Ibn ‘Abd al-Barr al-Namārī (al-Numayrī)”, *EI2*, y FIERRO, “Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar”, *Enciclopedia de al-Andalus*, pp. 287-292, [147].

<sup>284</sup> Véase FIERRO, “Unidad religiosa, prácticas y escuelas”, *Historia de España*, VIII, p. 411.

<sup>285</sup> Para más información sobre la “tradicionalización del derecho islámico véase VIKOR, *Between God and the Sultan*, pp. 21-31.

- En el “**libro del zakāt**”, el *ribā* se menciona en dos capítulos diferentes: “capítulo del *zakāt* en el oro y las monedas”; “capítulo de las sentencias sobre los beneficios”, en el que se dice qué beneficios son ilícitos y se habla sobre la prostitución, los juegos de azar y demás prácticas ilícitas. El encontrar doctrina referente al *ribā* en el libro del *zakāt* responde a lo establecido por la aleya XXX: 35 del Corán según la cual *ribā* y *zakāt* pueden considerarse antónimos.
- En el “**libro de las ventas o kitāb al-buyū**,” aparece en el “capítulo del trueque”, en el del “comercio de comida y bebida”, en el del “comercio de lo que no se come ni se bebe”, en el de “compra-venta en bloque”, en el de “comercio de lo que no se ha recibido aún”, etc. También aparece el término en cuestión en el “capítulo de las ventas corruptas”.
- En el “**libro de la asociación o kitāb al-širka**” (contratos de asociación).

Dado que el *Kāfi* de Ibn ‘Abd al-Barr es un resumen, a fin de encontrar una mayor cantidad de información, he considerado necesario consultar otra obra de Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*<sup>287</sup>. Esta obra de Ibn ‘Abd al-Barr fue alabada por Ibn Ḥazm, quien afirmó que no conocía otra que se le pudiese comparar en *fiqh al-ḥadīṭ* y que no imaginaba cómo podría ser mejorada<sup>288</sup>. El *Tamhīd* está organizado en apartados, cada uno de los cuales contiene los hadices de un tradicionista distinto, todos ellos maestros de Mālik b. Anas<sup>289</sup>.

La primera referencia al *ribā* en el *Kāfi* aparece en un capítulo del “libro del *zakāt*” dedicado a qué actividades lucrativas no están permitidas<sup>290</sup>. En él se nos dice que entre todas las ganancias sobre las que hay consenso acerca de su prohibición están el *ribā*, las ganancias de la **prostitución**<sup>291</sup>, las ganancias ilícitas, el soborno, la remuneración por realizar lamentos fúnebres y por cantar. También las obtenidas por adivinar, pretender conocer lo oculto o los asuntos del cielo, por el *ramz*<sup>292</sup>, el juego y todo lo que sea inválido (*bāṭil*). Y por lo que se refiere a la ganancia obtenida de lo

---

<sup>286</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *Al-kāfi fī fiqh al-dunya al-mālikī*.

<sup>287</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa’ min al-ma’ānī wa-l-asānīd*.

<sup>288</sup> FIERRO, “Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar”, *Enciclopedia de al-Andalus*, pp. 288-289.

<sup>289</sup> En la entrada de Ibn ‘Abd al-Barr del primer volumen de la Biblioteca de al-Andalus se puede encontrar su biografía, en la que me ocupo de la estructura de algunas de sus obras, incluido *al-Tamhīd*, FIERRO, “Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar”, *Biblioteca de al-Andalus*, I, [179], HERNÁNDEZ LÓPEZ, obras nº 5, 8, 15, 17, 19, 20, 22, 26, pp. 577-582.

<sup>290</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, pp. 191-192.

<sup>291</sup> La asociación del *ribā* con la práctica de la prostitución y algunas otras, como los juegos de azar, no es exclusiva del Islam, sino que aparece también en otras religiones como el cristianismo. Cf. CLAVERO, *Usura*, p. 41.

<sup>292</sup> En el diccionario de Federeico Corriente e Ignacio Ferrando, el término *ramz* se define como representación o simbolismo, CORRIENTE, FERRANDO, *Diccionario avanzado de árabe*, p. 458.

que está prohibido acerca de lo cual hay consenso, se cuentan también lo usurpado y lo robado y todo lo que no ha sido obtenido de forma correcta por parte de su propietario por lo que se refiere a bienes, ya sean de un musulmán o de un *ḍimmī*. El texto refleja el pragmatismo de Ibn ‘Abd al-Barr, ya que el pensar demasiado sobre la procedencia lícita o ilícita del dinero que se posee no hace más que impedir la fluidez de las transacciones y, pese a que considera que cierto dinero es de procedencia ilícita, no recomienda anular las transacciones si no se está seguro de la corrupción. Es la misma postura que demuestra el jurista nazarí Ibn Lubb en una fetua que analizaré más adelante y su discípulo al-Šāṭibī en el texto que edito y analizo en el apéndice. El *ẓāhirī* Ibn Ḥazm, en cambio, consideraba que un dinero ilícito podía invalidar cualquier transacción en la que se emplease<sup>293</sup>.

En las dos siguientes alusiones al *ribā* en el texto se habla del tipo de *ribā* que **Ibn ‘Abd al-Barr** considera legal<sup>294</sup>, aunque sería más correcto decir que, al no tratarse de transacciones ilícitas, no se las considera *ribā*. Ambas alusiones pertenecen al capítulo del trueque (*bāb al-ṣarf*), del “libro de las ventas (*kitāb al-buyū*)”<sup>295</sup>. Ibn ‘Abd al-Barr dice que se puede cambiar dinares buenos por defectuosos porque no se está transgrediendo la prohibición en su aspecto formal - siempre que sea en la misma medida y de mano a mano-, por eso hace hincapié en que si la parte defectuosa es mayor en cantidad, eso ya no está permitido porque rompe la proporción de lo que está estipulado.

Al comienzo del capítulo del trueque, del cual ya he extraído tres fragmentos, también se habla del *ribā*<sup>296</sup>. Ibn ‘Abd al-Barr explica en este punto que alimentos y oro o moneda sólo se pueden cambiar por algo de su mismo género en la misma cantidad y en el acto. Es un pasaje que, recogiendo lo explicado en el famoso hadiz de los seis productos, conforma lo que recoge la doctrina *mālikī*, es decir, que expone la ‘illa de la escuela, que es que el producto sea alimento o moneda. Además, todos los elementos de la transacción tienen que ser conocidos por los implicados<sup>297</sup>.

En cuanto al trueque y la permuta de alimentos, el *ribā* está muy presente en los capítulos de las obras de Ibn ‘Abd al-Barr que tratan sobre ello. En lo concerniente al trueque, en el *Tamhīd* se recoge el hadiz que dice que quien no cambie oro por oro o plata por plata en el acto y en la misma medida, está cometiendo *ribā*<sup>298</sup>. En cuanto

---

<sup>293</sup> BARCELÓ, “Ruedas que giran en el fuego del infierno”.

<sup>294</sup> V. Capítulo III “Della donazione”, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 397 y sigs.

<sup>295</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, p. 304.

<sup>296</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, pp. 302-303.

<sup>297</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, p. 307.

<sup>298</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Tamhīd*, II, p. 244.

al cambio de comida<sup>299</sup>, Ibn ‘Abd al-Barr dice que el *ribā* se produce tanto en el retraso como en el incremento cuando los alimentos que se intercambian son de un mismo género. Si son de géneros diferentes, el *ribā* sólo se produce cuando hay retraso. Después, describe las analogías establecidas dentro de la escuela mālikí para extender la prohibición del hadiz de los seis productos y divide los alimentos en tres clases. En el siguiente fragmento podemos ver cómo, mediante el *qiyās*, el autor compara los higos con el aceite o los dátiles, que sí forman parte del grupo de los seis productos del hadiz<sup>300</sup>.

Para poder establecer unas normas generales que abarquen todos los tipos posibles de alimento, Ibn ‘Abd al-Barr respeta una jerarquía en la que los alimentos están divididos en tres categorías diferentes:

- **Primera clase:** Alimentos básicos necesarios que se pueden conservar sin que se estropeen, tales como los cereales, la fruta seca o las especias.

- **Segunda clase:** Los alimentos que no se pueden conservar o los que no se consideran alimentos básicos.

- **Tercera clase:** Son los alimentos destinados a la medicina, Mālik los concebía y trataba como si fueran del grupo de lo que no se come ni se bebe, porque no son la base alimenticia de nadie<sup>301</sup>.

Sobre el *ribā* en los productos que no se comen ni se beben, el *Kāfi* tiene un capítulo específico, es el “capítulo del intercambio de cosas que no se comen ni se beben” (*bāb bay’ al-‘arūd mim mā lā yu’kal wa-lā yuṣrab ba’di-hi bi-ba’d*)<sup>302</sup>; en este capítulo, Ibn ‘Abd al-Barr establece que con este tipo de productos sólo puede darse el *ribā* si hay retraso. Posteriormente, menciona que Sa’īd b. al-Musayyib e Ibn Šihāb (m. 124/741) creían que en las cosas que no se comen ni se beben ni son moneda ni oro o plata, no hay *ribā* posible, ni siquiera en el retraso<sup>303</sup>, es decir, lo opuesto de lo que dice Ibn ‘Abd al-Barr y la doctrina mālikí predominante. Mālik no estaba de acuerdo e Ibn ‘Abd al-Barr, como ya hemos visto, tampoco, así que utiliza las palabras de Mālik como argumento:

*“La refutación de Mālik, Dios le bendiga, es el ḥadīṭ de Samura b. Ğundab: que el Profeta de Dios, (bendiciones) prohibió la venta de animales por animales con retraso y lo mencionó también Abū Dā’ūd.”*

---

<sup>299</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Tamhīd*, V, p. 135.

<sup>300</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, pp. 310-311.

<sup>301</sup> Acaba siendo, por tanto, muy parecida a la segunda clase en el tratamiento que se le da, es decir, que hay *ribā* en el retraso pero no en el incremento como veremos en el fragmento sobre el *ribā* en las cosas que no se comen ni se beben y que no pertenecen a los seis productos “especiales” (a saber, el oro, la plata, el trigo, la cebada, los dátiles y la sal).

<sup>302</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, p. 316.



Otras prohibiciones en la comida son el intercambio de lo fresco por lo seco y el del animal vivo por el sacrificado o el animal por carne de su mismo tipo, así como los frutos que aún están en el árbol<sup>304</sup> (*muzābana*)<sup>305</sup>. De igual modo, es ilícita la venta de un producto por algo que se pueda extraer de él a plazo, ya que está considerado *ribā* también<sup>306</sup>. La explicación es que, al vender una materia prima por algo que se pueda elaborar con ella a plazo, en primer lugar se están intercambiando productos semejantes, pero no en el acto como dice el hadiz que se debe hacer y, en segundo lugar, si se intercambia lino por un traje de lino, por ejemplo, no se puede controlar si el que lo recibe elabora con ese lino tres o cuatro trajes y no uno solamente, en cuyo caso estaría obteniendo un beneficio mucho mayor que el que ha entregado dicha materia prima. Esto se puede relacionar con la prohibición de la *muzābana*, ya que parece estarse evitando la incertidumbre (*garar*) sobre el beneficio que uno de los implicados va a obtener.

En el capítulo del “comercio de lo que se compra antes de recibirlo”<sup>307</sup> también se menciona el *ribā*, en este caso, para explicar que no se puede comprar algo sin que te lo entreguen en el acto, siguiendo el argumento de los pasajes anteriores. Esta actividad, por tanto, estaba prohibida, excepto bajo la forma de algunos contratos<sup>308</sup> como la *iqāla* (rescisión del trato por disenso mutuo), la *šarika* (asociación), el *bay' al-salam* y la *tawliya* que explicaré en la segunda sección del estudio por estar dedicada a los diferentes tipos de contratos permitidos por la jurisprudencia mālīkī. Además, Ibn ‘Abd al-Barr insiste en la idea de que toda mercancía debe ser conocida por los implicados y estar presente.

Sobre el uso del *qiyās* como instrumento para extender la prohibición del *ribā*, Ibn ‘Abd al-Barr describe en el *Tamhīd* el procedimiento de los ulemas mālīkīes, explicando que, por ejemplo, en el caso de la sal, al ser un condimento, la prohibición

<sup>303</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, p. 318.

<sup>304</sup> Todas estas prohibiciones de la escuela mālīkī aparecen también en la obra de Ibn al-‘Attār, v. CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés m. 399/1009 Ibn al-‘Attār*, pp. 81-82 y 124 (el texto al respecto pertenece al capítulo sobre la usura en el *Mujtaṣar* de al-Ṭulayṭulī).

<sup>305</sup> Mientras que en la página 82 de la traducción que Marina Marugán hace del formulario notarial de Ibn al-‘Attār se traduce *muzābana* como “venta en el árbol o venta de lo fresco por lo seco”, en la página 313 del *Kāfi*” de Ibn ‘Abd al-Barr se dice:

والمزابة معناها بيع كل معلوم بمجهول من جنسه من المأكول والمشروب كله وكذلك كل رطب بيبس  
 “...y la muzābana, cuyo significado es la venta de algo cuyo valor se conoce (es conocido) por algo de su mismo género cuyo valor se desconoce de entre todos los alimentos y las bebidas y, de igual forma, [la venta de] todo lo fresco por lo seco...”

Posiblemente, esto sea debido a que este nombre designa varias actividades diferentes.

<sup>306</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, p. 317. En ese sentido, el vender un animal por su carne también entraría en esta categoría, ya que de ese mismo animal se puede extraer, posteriormente, carne como la que ha servido para comprarlo.

<sup>307</sup> باب بيع ما اشترى قبل أن يقبض

debía ser aplicada a cualquier otro producto que se considere condimento de igual manera que se aplica a la sal<sup>309</sup>. Después habla de la existencia de algunos alfaquíes - como Ibn Ḥazm- que se oponen al *qiyās*<sup>310</sup>.

## HANAFÍES

Para los ḥanafíes, la *‘illa* de la prohibición es que los productos se cuantifiquen por el peso o la medida<sup>311</sup>.

***Ribā al-faḍl***, es decir, el *ribā* del incremento, ocurre cuando en una transacción de mano a mano en una de cuyas partes se produce un incremento, las dos contrapartidas son del mismo género y la *‘illa* ḥanafí está presente. Las dos partes no tienen que ser iguales en calidad, ya que el intercambio de artículos del mismo género, cantidad y calidad no sería practicable. Esto no quiere decir que la calidad tenga que ser diferente necesariamente sino, simplemente, que si los implicados quieren prestar atención a la calidad de los respectivos productos, tendrán que recurrir a valorarlos en relación a la moneda en curso y realizar dos transacciones en lugar de una, es decir, que una parte comprará el producto de la otra y viceversa, pagando, de ese modo, un mayor precio el que adquiere el producto de mejor calidad. El recurrir a la venta como medio de valorar justamente cada producto está basado en la tradición sobre los dátiles de Bilāl que recogí en el apartado sobre hadiz y se trata de un recurso promovido por todas las escuelas jurídicas:

*“Contó Abū Sa’īd al-Judrī que, una vez, Bilāl le llevó una clase especial de dátiles al Profeta y el Profeta le preguntó: “¿De dónde has traído esto?”. Bilāl le respondió: “Tenía unos dátiles de menor calidad y cambié dos medidas de ellos por una de estos para que el Profeta los comiera.” Entonces el Profeta le dijo: ¡Cuidado!, eso es ribā, no lo hagas sino que, si quieres dátiles de mayor calidad, vende los tuyos por dinero y, después, cómpralos con ese dinero.”*<sup>312</sup>

***Ribā al-nasī’a***: Cuando los artículos son del mismo género o tienen la propiedad de ser ambos pesados o medidos y se intercambian con retraso de una de las partes, aunque no haya ningún incremento, se trata de una transacción ilícita.

---

<sup>308</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Kāfi*, p. 320.

<sup>309</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Tamhīd*, IV, p. 88.

<sup>310</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *al-Tamhīd*, IV, p. 91.

<sup>311</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, p. 24.

<sup>312</sup> AL-NASĀ’Ī, *Sunan*, Libro de las ventas, “Capítulo sobre la venta de dátiles por dátiles con incremento”, n° 4574, p. 742; AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, libro de la delegación (*wikāla*), “capítulo sobre cuando el delegado compra algo de forma corrupta y su compra es devuelta”, n° 2354, p. 431; IBN ABĪ ŠAYBA, *Kitāb al-muṣannaḥ*, Libro de las ventas, “Capítulo sobre quién dijo: “oro por oro y plata por plata...”, n° 2532, VIII, pp. 102-103.

Siguiendo estos parámetros, la venta aplazada de cualquier producto sería ilícita, incluyendo el *bay' al-salam*, ya que el oro y la plata también se pueden pesar, por lo que los ḥanafíes dividen los artículos que se pueden pesar en dos categorías en las que se separa el dinero -que se pesa atendiendo a una escala más precisa- de los demás productos para que, de ese modo, se puedan realizar ventas aplazadas.

Pese a que la escuela mālikí no aprueba el uso de estratagemas legales o *ḥiyal* -al contrario que los hanafíes- para eludir la prohibición de la usura, sí permite de forma tácita algunas de ellas en la práctica cotidiana, como es el caso de la mohatra en al-Andalus, de la que hablaré más detenidamente en capítulos posteriores:

*“Vendo este libro que está sobre mi mesa a X por 120 francos pagaderos en un año; pero se lo vuelvo a comprar a X por 100 francos al contado. Por ende, conservo mi libro, le doy 100 francos y en un año recibiré 120 francos. ¡No presté a interés, sino simplemente vendí y compré! La astucia parece grosera. Sin embargo estaba tan difundida que este tipo de contrato fue copiado por los europeos occidentales de la Edad Media, quienes siguieron llamándolo por su nombre árabe.”<sup>313</sup>*

---

<sup>313</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 55.

PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO	INCREMENTO	APLAZAMIENTO
AMBOS PRODUCTOS SE PESAN O SE MIDEN Y SON DEL MISMO GÉNERO (trigo por trigo)	ILÍCITO	ILÍCITO
AMBOS PRODUCTOS SON DEL MISMO GÉNERO QUE NO SE PESAN NI SE MIDEN	LÍCITO	ILÍCITO
AMBOS PRODUCTOS SE PESAN O SE MIDEN PERO SON DE DIFERENTE GÉNERO (oro por plata)	LÍCITO	ILÍCITO (Excepto si una de las partes es moneda y la otra no porque, aunque la moneda se pesa, los ḥanafíes la consideran como una categoría aparte. En ese caso, la transacción aplazada se permite.)
- UNA PARTE SE MIDE Y LA OTRA, NO, AUNQUE SE PESE  - UNA PARTE SE PESA Y LA OTRA, NO, AUNQUE SE MIDA	LÍCITO	LÍCITO

### ŠĀFI'ĪES

Para los juristas de esta escuela, la *'illa* es que el producto sea moneda o producto alimenticio, como para los mālikíes.

**Ribā al-faḍl:** Opinan que este tipo de *ribā* se da cuando en una transacción de mano a mano en la que hay un incremento en una de las contrapartidas, su *'illa* y el requisito para ser *ribā* de que sean del mismo género están ambos presentes. Si los alimentos se venden por alimentos del mismo género, se midan o se pesen, como cuando se vende trigo por trigo o sandía por sandía, los productos deben ser iguales en cantidad y la transacción se debe hacer en el momento, de otro modo la venta es nula. Lo mismo ocurre con la moneda; si se cambia oro por oro o plata por plata, las contrapartidas deben ser iguales en cantidad y el cambio realizarse en el momento, de otro modo la transacción es nula<sup>314</sup>.

<sup>314</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, pp. 26-28, remite a SANHURI, *Masāḍir al-ḥaqq fī-l-fiqh al-islāmī*, III, pp. 187-190.

**Ribā al-nasī'a:** Para esta escuela, este tipo de *ribā* tiene lugar cuando se intercambia cualquier tipo de alimento o moneda de forma aplazada, sean las contrapartidas o no del mismo género y se acompañe o no de un beneficio.

<b>PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO</b>	<b>INCREMENTO</b>	<b>APLAZAMIENTO</b>
AMBAS PARTES SON MONEDA O ALIMENTO BÁSICO DEL MISMO GÉNERO (oro por oro, trigo por trigo)	<b>ILÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
AMBAS PARTES SON MONEDA O ALIMENTO PERO DE DISTINTO GÉNERO (oro por plata o trigo por cebada)	<b>LÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
UNA PARTE ES ALIMENTO Y LA OTRA, NO (hierro por trigo)	<b>LÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
NINGUNA DE LAS PARTES ES ALIMENTO NI MONEDA, SEAN O NO DEL MISMO GÉNERO (hierro por hierro o hierro por plomo)	<b>LÍCITO</b>	<b>LÍCITO</b>
UNA DE LAS PARTES ES MONEDA Y LA OTRA NO (oro por arroz)	<b>LÍCITO</b>	<b>LÍCITO</b>

## ḤANBALÍES

**Ribā al-faḍl:** Según Ibn Qudāma (m. 620/1223), la doctrina ḥanbalí al respecto se puede resumir en estos puntos:

- Los productos que se pueden medir o pesar y que son alimentos básicos o moneda son susceptibles de este tipo de *ribā* (es la '*illa* de la prohibición según los ḥanbalíes).
- Los que se pueden medir o pesar pero no son alimentos ni moneda, no son susceptibles del *ribā al-faḍl*.
- Los artículos que son del mismo género y son alimentos, pero no se pueden medir o pesar, y los artículos del mismo género que se miden o se pesan, pero no son alimentos, constituyen un elemento de debate y no todos los juristas ḥanbalíes están de acuerdo. Ibn Qudāma es de la opinión de que no son susceptibles porque no hay una prohibición específica.

Cualquier artículo que se pueda medir o pesar, pero que sea producto de la industria humana como la ropa o la artesanía, queda excluido de esta categoría de productos susceptibles de usura. Un orfebre, por ejemplo, que venda un anillo de oro por dos dinares -un dinar por el oro del que está hecho el anillo y otro dinar por el trabajo que implica fabricarlo- no está haciendo nada ilícito según los ḥanbalíes, a pesar de estar vendiendo oro por oro. Tampoco tienen en cuenta la calidad, únicamente se fijan en que la cantidad sea la misma en ambas partes, la cual viene determinada por el peso o la medida<sup>315</sup>.

**Ribā al-nasī'a:** No hacen distinción entre los dos tipos de usura de las ventas, es decir, que no hay divergencias sobre el hecho de que los productos susceptibles del *ribā al-faḍl*, lo son también del *ribā al-nasī'a*. Los productos de diferentes géneros pueden intercambiarse con un incremento en una de las partes, pero la transacción debe realizarse en el acto. Cuando se intercambia un producto por moneda es el único momento en el que está permitida la venta aplazada y por eso se permite el *bay' al-salam*. Cuando la '*illa* es el mismo (que ambas partes son alimento, ambas se pueden pesar o ambas se pueden medir), las personas implicadas en la venta no pueden separarse sin recibir lo que les corresponde, mientras que si la '*illa* es diferente, aunque ambas partes sean susceptibles de *ribā*, la opinión mayoritaria es que la transacción se puede aplazar.

---

<sup>315</sup> IBN QUDĀMA, *Al-Mugnī fi fiqh al-imām Aḥmad b. Ḥanbal al-Šaybānī*, IV, p. 8-11.

PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO	INCREMENTO	APLAZAMIENTO
AMBOS PRODUCTOS SE PESAN O SE MIDEN Y SON ALIMENTOS BÁSICOS	ILÍCITO	ILÍCITO
LOS QUE SON DEL MISMO GÉNERO Y SON ALIMENTOS PERO NO SE PESAN NI SE MIDEN	LÍCITO	ILÍCITO
PRODUCTOS DEL MISMO GÉNERO QUE SE PESAN O SE MIDEN PERO NO SON ALIMENTOS	LÍCITO	ILÍCITO
PRODUCTOS DE DIFERENTE GÉNERO CUANDO AMBOS SE MIDEN, AMBOS SE PESAN O AMBOS SON ALIMENTO (es decir, que comparten la <i>'illa'</i> )	LÍCITO	ILÍCITO
UNA PARTE ES MONEDA Y LA OTRA, SUSCEPTIBLE DE <i>RIBĀ</i> (se mide, se pesa o es alimento)	LÍCITO	LÍCITO
PRODUCTOS DE DIFERENTE GÉNERO Y DIFERENTE <i>'ILLA'</i>	LÍCITO	DIVERGENCIAS
NINGUNA PARTE ES SUSCEPTIBLE DE <i>RIBĀ</i> (ni se mide, ni se pesa, ni es alimento)	LÍCITO	LÍCITO

## Doctrina šī'ī

Hay ciertas divergencias entre la doctrina šī'ī referente al *ribā* y la de las escuelas jurídicas sunnīs, por ejemplo, el *ribā* se permite en ciertas ocasiones como las siguientes:

- Transacciones entre un esclavo y su señor: El *ribā* no tiene lugar porque sus patrimonios están unidos (*dimma māliyya*), el dinero del esclavo también pertenece a su señor<sup>316</sup>.
- Transacciones entre un padre y su hijo: Los šī'ies creen que estas transacciones están al margen de esta prohibición basándose en las aleyas del Corán que instan a los hijos a hacer el bien a sus progenitores, lo que se ha interpretado como que les pueden beneficiar. De este modo, cualquier incremento en este sentido debe interpretarse como *iḥsān* y no como *ribā*. Sin embargo, esta excepción no se aplica en el caso de una madre con su hijo; esto se justifica por un hadiz atribuido al *imām* 'Alī, que específicamente excluye de la prohibición del *ribā* al padre pero no a la madre y tampoco puede extenderse por analogía (*qiyās*) al caso de la madre, ya que el *qiyās* no es permisible a ojos de corrientes šī'ies específicas como la *ŷa'farī*. La excepción, además, sólo es aplicable a hijos directos (con hijos se hace referencia también a hijas, aunque algunos lo limitan a los hijos varones) y a los nietos de hijos e hijas.
- Transacciones entre un hombre y su esposa. El hadiz de 'Alī dice que no hay *ribā* en estas tres situaciones, porque la usura sólo puede existir en las transacciones que se realizan con personas a las que no se posee. También se diferencia entre los dos tipos de matrimonio šī'ī; la mayoría de los juristas excluyen de la prohibición del *ribā* al matrimonio permanente, pero no al temporal (*mut'a*), ya que la mujer del matrimonio temporal dejará algún día de estar bajo el control del marido. Unos pocos juristas no están de acuerdo con esta distinción.
- En cuanto a si se da el *ribā* en transacciones con no creyentes, la opinión también remite al mismo hadiz de 'Alī en el que se dice que no se puede excluir esta situación de la prohibición del *ribā* porque aunque un

---

<sup>316</sup> Conviene recordar que las propiedades de los esclavos constituyen un tema de debate entre los ulemas de las distintas ramas del islam. Para los šī'ies y los sunnīs *šāfi'ies* y *ḥanafies*, los esclavos no tienen propiedades, sino que estas pertenecen también a su señor. En cambio, para los juristas *mālikies* y *zāhiries*, el esclavo podía tener propiedades.



musulmán pueda considerarse dueño de un no creyente, no es una propiedad individual sino que le posee junto con los demás musulmanes.

Los duodecimanos -o imāmíes- constituyen una rama del islam šī'í que cree en doce "imāmes" comenzando desde 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) y terminando por Muḥammad al-Mahdī, que se "ocultó" en 329/940. Es la rama del šī'ismo con mayor adhesión y la más equilibrada teológicamente entre elementos exotéricos y esotéricos del islam. Entre los duodecimanos, el sexto *imām*, Ŷa'far al-Šādiq (m. 148/765), fue considerado el profesor de *fiqh* por excelencia. En consecuencia, los duodecimanos, cuando se refieren a sí mismos como escuela jurídica, se autodenominan "Ŷa'faríes"<sup>317</sup>. En cuanto a su concepción de los principios de la religión (*uṣūl al-dīn*), éstos incluyen la unicidad (*tawḥīd*), la justicia (*'adl*), la profecía (*nubūwa*), el imamato y la resurrección (*ma'ād*). La unicidad, la profecía y la resurrección son comunes al sunnismo. En cuanto a la justicia, el šī'ismo lo considera un aspecto intrínseco -y no extrínseco- de la divinidad, pero el único aspecto en el que difieren totalmente de los sunníes es el imamato.

Veamos ahora su doctrina respecto a la usura.

***Ribā al-faḍl*:** Se da este tipo de *ribā* cuando hay un incremento en una transacción en la que los productos cumplen con la *'illa* que los šī'íes consideran la causa de la prohibición, que es que los productos sean del mismo género y que se cuantifiquen de igual forma, ya sea pesándolos o midiéndolos. Aunque los productos se cuantifiquen del mismo modo, si son de distinto género, el incremento en una de las partes no se considera ilícito. De la misma manera, dos productos del mismo género que no se pueden medir o pesar no incurren en el *ribā al-faḍl*. Por ejemplo, un huevo se puede cambiar por dos huevos sin incurrir en el *ribā* porque los huevos no se venden al peso ni por su medida. En resumen, es permisible obtener un beneficio en una transacción en la que los productos, o son de distinto género o se cuantifican de modo distinto<sup>318</sup>.

***Ribā al-nasī'a*:** Se siguen las mismas pautas que en el *ribā al-faḍl*, si bien, en el caso de que los productos no sean del mismo género, un retraso en la entrega de una de las contrapartidas no se considera ilícito<sup>319</sup>, aunque dichos productos tengan el mismo *taqdīr* (forma de cuantificación) -como en el caso del intercambio de comida por moneda-. Es lícito en la doctrina Ŷa'farí obtener un beneficio por retraso en el intercambio de alimentos de diferente género, aunque hay divergencias al respecto.

---

<sup>317</sup> NASR, "Itnā 'ašariyya"; HODGSON, "Dja'far al-Šādiq", *EI2*.

<sup>318</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, p. 32, remite a AL-JUMAYNĪ, *Taḥrīr al-wasīla*, I, p. 537; AL-BAḤRĀNĪ, *Al-Ḥadā'iq al-nadīra*, XIX, p. 227

<sup>319</sup> AL-BAḤRĀNĪ, *Al-Ḥadā'iq*, XIX, p. 224

La opinión predominante es la que permite el retraso y que se fundamenta en el hadiz de 'Alī que dice “*vende como quieras siempre y cuando los productos no sean del mismo género*”<sup>320</sup>.

En el šī'ismo, al igual que en algunas escuelas jurídicas sunnīes como la ḥanafī, está permitida la utilización de estratagemas legales (*ḥiyal*) para eludir la prohibición de la usura:

*“Hay un medio de eludir la usura: por ejemplo, Zeid vende a Emru una medida de trigo por otra cosa; Emru le vende a Zeid dos medidas de trigo por otra cosa. Las cosas entregadas como contraparte tienen poco valor y se dan como pago del trigo, por eso no se ejerció usura, porque las cosas cambiadas no eran idénticas en especie ni en peso. Lo mismo sucede si dos valores de la misma especie, pero de pesos diferentes, se cambian como donación recíproca o a título de préstamo o si la parte que entrega una cantidad superior a la que recibe entrega el excedente a título de regalo gratuito; siempre que estos diferentes actos no sean objeto de una convención especial para eludir la ley.”<sup>321</sup>*

En la doctrina sobre la usura, como en otros aspectos de ética económica, el concepto de la intención (*niyya*) se considera de especial relevancia, lo cual le confiere a dicha doctrina una amplia permisividad debido a que la intención de un individuo cuando realiza una acción raramente puede ser demostrada. Además, es asumido por los juristas imāmīes que cualquier actividad que un musulmán realice ha sido llevada a cabo para complacer a Dios y para el bien común (*maṣlaḥa*), a menos que se demuestre lo contrario<sup>322</sup>.

En el Irán actual, donde la confesión mayoritaria es el islam šī'ī imāmī, se considera *ribā* el préstamo en que se estipula recibir más de lo prestado, pero se recomienda al deudor, sin embargo, que devuelva a su acreedor más de lo que éste le prestó, debido precisamente al concepto de “intención” ya que, si alguien recibe una compensación por haber realizado un préstamo sin haberlo solicitado, se supone que no tenía intención de recibir dicho beneficio y, por tanto, se considera lícito<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> AL BAHRĀNĪ, *Al-Ḥadā'iq*, XIX, pp. 224-227; IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *Al-Marāsīm fī fiqh al-imāmīyya*, p. 174.

<sup>321</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 55, remite a MUḤAQQIQ AL-ḤILLĪ, *Kitāb šarā'i' al-Islām*, p. 170; trad. QUERRY, *Droit musulman*, I, p. 408.

<sup>322</sup> TAKAMITSU, “Commercial Ethics in Islam. The case of Twelver Imami Shi'ism in Iran”, p. 329.

<sup>323</sup> TAKAMITSU, “Commercial Ethics in Islam”, p. 328; remite a KHOMEINI, *Tawzīḥ al-masā'il*, pp. 301-302.

<b>PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO</b>	<b>INCREMENTO</b>	<b>APLAZAMIENTO</b>
AMBOS PRODUCTOS SE PESAN O SE MIDEN Y SON DEL MISMO GÉNERO (arroz por arroz)	<b>ILÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
AMBOS PRODUCTOS SE PESAN O SE MIDEN PERO NO SON DEL MISMO GÉNERO (arroz por lentejas)	<b>LÍCITO</b>	<b>DIVERGENCIAS</b>
PRODUCTOS DEL MISMO GÉNERO PERO QUE NO SE PESAN NI SE MIDEN (animal por animal)	<b>LÍCITO</b>	<b>DIVERGENCIAS</b>
UNA PARTE SE MIDE Y LA OTRA, NO, AUNQUE SÍ SE PESE (cebada por plata)	<b>LÍCITO</b>	<b>LÍCITO</b>
UNA PARTE SE PESA Y LA OTRA, NO, AUNQUE SÍ SE MIDA (oro por trigo)	<b>LÍCITO</b>	<b>LÍCITO</b>

## **Doctrina jāriyī**

### **El caso de los ibādīs<sup>324</sup>**

Los ibādīs son una de las ramas principales del jāriyismo y la única que pervive hoy en día, tanto en Omán, como en la Tripolitania y el sur de Argelia. Parece que esta secta toma su nombre del que se cree que la fundó, ‘Abd Allāh b. Ibād al-Murri al-Tamīmī<sup>325</sup>. Se trata de un grupo que propugna la adhesión al texto del Corán en detrimento a la jurisprudencia posterior y que posee un código moral muy estricto, aspecto en el cual se parece bastante a la doctrina zāhirī. Los ibādīs tienen, si se compara su doctrina a la de las demás ramas principales del islam, una opinión bastante restringida de lo que debe considerarse *ribā*, lo cual hace que su doctrina respecto a la usura parezca bastante permisiva. Esto se debe a que seguían, en relación a la usura, la doctrina de la antigua escuela de La Meca atribuida a Ibn ‘Abbās y según la cual no existía el *ribā* en las operaciones de cambio que tenían lugar en el momento<sup>326</sup>. Sólo a finales del siglo XIII/XIX el reformista ibādī Muḥammad Aṭfayyash reconoció la inconsistencia de este hadiz<sup>327</sup>. Enfatizan, además, la faceta moral de la prohibición, estableciendo que el *ribā* es, en primer lugar, un pecado grande (*kabīra*)<sup>328</sup>. Este énfasis en el aspecto moral, no obstante, puede traducirse en una falta de sanción legal de las prácticas usurarias, consideradas más como pecado que como delito. Entre los juristas ibādīs, Ibn Baraka incluso consiente la venta a crédito de oro por plata, prohibida tanto por los juristas de las escuelas sunnīs, como por otros juristas ibādīs, aunque Ersilia Francesca indica que se trata de un caso aislado<sup>329</sup>.

Para ellos, el *ribā* únicamente se da en el caso de que coincidan tres requisitos<sup>330</sup>:

- Que los productos sean del mismo género.
- Que haya un incremento en una de las partes.
- Que haya retraso o aplazamiento del pago.

---

<sup>324</sup> Es fundamental para entender la doctrina económica ibadī consultar FRANCESCA, *Teoria e pratica del commercio nell’islām medievale*; “Religious observance and market law in medieval Islam: The controversial application of the prohibition of usury according to some Ibādī sources”.

<sup>325</sup> No se conoce la fecha de su muerte, únicamente se sabe que perteneció a la segunda generación (*tabaqa*) de ulemas, LEWICKI, “Al-Ibādīyya”, *EI2*.

<sup>326</sup> FRANCESCA, *Teoria e pratica del commercio*, pp. 99-101.

<sup>327</sup> FRANCESCA, “Religious observance and market law...”, (*Ribā* in practice).

<sup>328</sup> FRANCESCA, *Teoria e pratica del commercio*, p. 169.

<sup>329</sup> FRANCESCA, *Teoria e pratica del commercio*, p. 196.

<sup>330</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, p. 33, remite a AL-ŠAMMĀJĪ, *Al-Īdāh*, III, p. 24; AL-BASYĀNĪ, *Muḥtaṣar al-Basyānī*, p. 176.

PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO	INCREMENTO	APLAZAMIENTO	INCREMENTO Y APLAZAMIENTO
AMBOS PRODUCTOS SON DEL MISMO GÉNERO	LÍCITO	LÍCITO	ILÍCITO
LOS PRODUCTOS SON DE DIFERENTE GÉNERO, COMPARTAN O NO LA 'ILLA	LÍCITO	LÍCITO	LÍCITO

### Doctrina zāhirí

#### **La doctrina legal respecto a la prohibición del *ribā* en los textos de Ibn Ḥazm**<sup>331</sup>

Los orígenes de su familia no están claros, pero parece que el origen persa que se atribuyó Ibn Ḥazm esconde que sus antepasados, en realidad, eran cristianos de la Península que se convirtieron al islam<sup>332</sup>. Su padre había sido visir de Almanzor (r. 384/994-392/1002) y de su hijo, al-Muzaffar (r. 392/1002-398/1008), y a consecuencia de esto, su vida fue cómoda hasta la adolescencia, aunque posteriormente tuvo que sufrir la *fitna* y las disputas entre andalusíes, bereberes y eslavos. Su padre cayó en desgracia tras la pérdida de poder de los 'āmiríes y murió en 402/1012, lo que le debió marcar sobremanera, así como el periodo de luchas civiles en el que tuvo un cierto protagonismo.

Tras la caída de los bereberes en 414/1023, subió al trono de Córdoba 'Abd al-Raḥmān al-Mustazhir (r. 413/1023-414/1024) y nombró visir a Ibn Ḥazm, pero esta situación no duró mucho, ya que unas semanas después el califa fue asesinado e Ibn Ḥazm, puesto en prisión. Volvió a ocupar el mismo cargo en 418/1027 en Játiva con Hišām al-Mu'tadd (r. 418/1027-422/1031), pero sus ideales habían cambiado y comenzó una etapa de trabajo intelectual y estudio en la que ejercía de maestro y

<sup>331</sup> ARNALDEZ, "Ibn Ḥazm", *EI2* y VILCHEZ, "Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad", *Enciclopedia de al-Andalus*, III, pp. 392-443, [596].

<sup>332</sup> FIERRO, "El conde Casio, los Banū Qasī y los linajes godos en al-Andalus", p. 187.

escribía libros. No se conoce mucho del final de su vida, únicamente que murió en su pueblo, *Munt Lišām* (Montija), en Huelva, en 456/1064 dejando, según su hijo, unas 400 obras.

No sólo es conocido como jurista, sino también como historiador, poeta, filósofo y teólogo. En su infancia tuvo un contacto muy estrecho con las mujeres del harén, lo que le dejó una especial sensibilidad para la poesía que, ciertamente, contrasta con la ferocidad de sus ataques verbales contra todo lo que difería de su forma de pensar.

Es el alfaquí más representativo del *zāhirismo* y quizá, su adhesión a esta doctrina se debió a que vio en ella un medio eficaz para oponerse a “la tiranía de los *juristas mālikíes*”. Como ya se ha visto, la fidelidad a los textos (el Corán y la *Sunna*) es imprescindible para los *zāhiríes* y los casos en que no se pueda aplicar una base escrita, pasan a ser permisibles. Esto simplifica la ley en muchos aspectos, como ahora demostraré con el análisis de sus textos, y toma carices muy liberales en aspectos como el matrimonio o la participación de la mujer en la sociedad, por ejemplo, ya que priman los derechos de la mujer establecidos por el Corán y el Profeta<sup>333</sup>.

### **La doctrina *zāhirí* sobre el *ribā* a través del *Muḥallā* de Ibn Ḥazm:**

La obra de la que voy a extraer los fragmentos que representen la doctrina de Ibn Ḥazm es el *Kitāb al-Muḥallā*<sup>334</sup>. Esta obra consta de 2.308 *masā'il* (cuestiones).

La obra de Ibn Ḥazm coincide con la de Ibn 'Abd al-Barr en el nombre de dos libros en los que se habla del *ribā*: el “libro del *zakāt*” y el “libro de las ventas”, aunque hay algunas cuestiones interesantes para la comparación que no se encuentran en ninguno de estos dos libros.

La primera alusión, por tanto, aparece en el libro del *zakāt*. El autor está hablando sobre los bienes sobre los que se debe aplicar el porcentaje destinado al *zakāt*, bienes que Ibn Ḥazm, en tanto que *zāhirí*, restringe a los que aparecen en el Corán y la *Sunna*, rechazando el método de la analogía (*qiyās*) que los *mālikíes* -entre otros- utilizan para extender las normas del derecho islámico a un mayor número de productos. En este rechazo al uso del *qiyās*, Ibn Ḥazm menciona también la prohibición del *ribā* y cómo los juristas *mālikíes* extienden la prohibición mediante este método, tachando sus analogías de necias y sus causas (*'ilal*) de “pobres”<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> ADANG, “Women’s Access to Public Space according to *al-Muḥallā bi-l-Āthār*”, p. 90.

<sup>334</sup> IBN HAZM, *Kitāb al-Muḥallā fī-l-fiqh bi-l-aṭār fī šarḥ al-muḥallā bi-l-iqtisār*.

<sup>335</sup> IBN HAZM, *Muḥallā*, VI, p. 10.

En este primer texto ya queda clara la postura de los *zāhirīs* respecto al *ribā*. Ibn Ḥazm manifiesta su oposición al *qiyās* como fuente de derecho porque piensa que eso da pie a los jurisconsultos a dictaminar lo que ellos quieren<sup>336</sup>. Por tanto, defiende que la prohibición debe limitarse a los productos mencionados en el *hadiz* de los seis productos.

La siguiente alusión aparece en un texto sobre las donaciones del *libro del préstamo que es una deuda (kitāb al-qarḍ wa huwa al-dayn)*, en la “*mas’ala de que el regalo de quien tiene una deuda, hacia [la persona] con quien la tiene [dicha deuda], es lícito*”<sup>337</sup>, es decir, los incrementos de los que se duda si son *ribā* o no. La postura de Ibn Ḥazm es muy clara; sitúa la intención de enriquecerse de un prestamista como la causa de que un préstamo sea usurario, por lo que un regalo por parte del deudor, según él, no puede considerarse *ribā*. Encuentra, de esta manera, una vía para que el prestamista pueda obtener un beneficio. Ibn Ḥazm se fija en la intención del acto y no en la apariencia de la transacción para determinar si ésta es lícita.

En el libro de las ventas<sup>338</sup> hay un fragmento fundamental para entender su doctrina sobre este tema. En este texto, Ibn Ḥazm demuestra que, del mismo modo que rechaza la analogía o *qiyās* como fuente jurídica, sí acepta el *iymā’* (consenso)<sup>339</sup>. Su doctrina respecto al *ribā*, según esto, podría resumirse en que en la venta y el *salam* el incremento sólo está prohibido en los seis productos que aparecen en el *hadiz* cuando se intercambian por productos de su mismo género, mientras que en el préstamo (*qarḍ*) no se permite el incremento en ningún caso. De esta manera, Ibn Ḥazm da vía libre al comercio pero intenta controlar el préstamo usurario, aunque la permisividad que demuestra respecto al comercio deja abierta la posibilidad de ocultar préstamos con intereses en las transacciones comerciales.

Ibn ‘Abd al-Barr, por poner como ejemplo el otro jurista cuyos textos he examinado, se ve obligado a especificar más que Ibn Ḥazm en qué tipos de alimento o en qué situaciones ocurre el *ribā* debido a las características de la doctrina *mālikī*, mientras que Ibn Ḥazm tiene muy claro que lo que está prohibido aparece literalmente en el Corán y la *Sunna*, y rechaza todo tipo de analogía y, por tanto, la expansión de las prohibiciones al respecto.

En el libro de las ventas del *Muḥallā* de Ibn Ḥazm se incluye una *mas’ala* titulada: “*El ribā en todo lo que hemos mencionado entre el esclavo y su señor es*

---

<sup>336</sup> SABRA, “Ibn Ḥazm Literalism”.

<sup>337</sup> IBN ḤAZM, *Muḥallā*, VIII, p. 86.

<sup>338</sup> IBN ḤAZM, *Muḥallā*, VIII, p. 467.

<sup>339</sup> El consenso que los *zāhirīs* admiten queda restringido al de los Compañeros del Profeta, v. ADANG, “Women’s Access to Public Space”, p. 76.

como [el *ribā*] entre el musulmán y el *ḍimmi*<sup>340</sup>". Ibn Ḥazm dice que, según la opinión de algunos juristas, entre los que se encuentran el ibādī Ŷābir b. Zayd (m. alrededor del 100/718), al-Najā'ī (m. 96/717), al-Ša'bī (m. alrededor del 105/723), Sufyān al-Tawrī (m. 161/778), al-Layṭ b. Sa'd (m. 175/791), Abū Ḥanīfa (m. 150/767) y al-Šāfi'ī (150/767), no existe el *ribā* entre el esclavo y su señor por ser de su propiedad, ya que todos los bienes del esclavo pertenecen a su señor. Ibn Ḥazm, por el contrario, opina que el esclavo sí tiene derecho a la propiedad y que la afirmación de los juristas mencionados no tiene validez. Para él, los tratos comerciales entre el señor y su siervo se deben regir por las mismas normas que entre un musulmán y un *ḍimmi*, entre un musulmán y un *ḥarbī*, entre *ḍimmīs* o entre musulmanes, es decir, siguiendo lo establecido en el Corán y la *Sunna*.

Un punto muy importante de su doctrina tiene que ver con la importancia que Ibn Ḥazm le da al origen del dinero que se utiliza en las transacciones. En el artículo de Miquel Barceló "Ruedas que giran en el fuego del infierno"<sup>341</sup>, su autor demuestra cómo Ibn Ḥazm consideraba que el dinero obtenido de una acción ilícita invalidaría cualquier transacción donde se empleara dicho dinero, aun cuando los implicados no tuvieran conocimiento de ello<sup>342</sup>. Es cierto que, para Ibn Ḥazm, lo que crea el círculo de ilegalidad es la falta de legitimidad del poder político, aunque sea la moneda (acuñada por ese poder) el vehículo de dicha ilegalidad. Al llegar la *fitna* que supuso el fin del califato omeya de Córdoba y la división del territorio en reinos de taifas, los gobernantes de cada ciudad o fortaleza empezaron a recaudar dinero, imponiendo a los musulmanes impuestos reservados a cristianos y judíos (como la *ḡizya*) que, además, en algunas ocasiones, eran cobrados por judíos al servicio de estos reyes de taifas. A partir de ese momento, las monedas empleadas en ese sistema extienden esa corrupción que crea el cobro de tributos ilegales por parte de un poder ilegítimo y que denuncia Ibn Ḥazm. Para él, el que los reyes de taifas se vieran en la necesidad de hacerlo no hace lícito lo que Dios prohibió. Indudablemente, se muestra más inflexible que Ibn 'Abd al-Barr respecto a lo lícito o lo ilícito del dinero según su procedencia.

---

<sup>340</sup> IBN HAZM, *Muḥallā*, VIII, p. 514.

<sup>341</sup> BARCELÓ, "Ruedas que giran en el fuego del infierno".

<sup>342</sup> Ya hablé de ello en el apartado sobre la jurisprudencia mālikī debido a que Ibn 'Abd al-Barr era de la opinión contraria, es decir, que opinaba que el dinero ilícito no invalidaba las transacciones.



<b>PRODUCTOS IMPLICADOS EN EL INTERCAMBIO</b>	<b>INCREMENTO</b>	<b>APLAZAMIENTO</b>
AMBOS PRODUCTOS SE ENCUENTRAN ENTRE LOS SEIS PRODUCTOS MENCIONADOS EN EL HADIZ Y DEL MISMO GÉNERO	<b>ILÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>
LOS PRODUCTOS SON DEL MISMO GÉNERO PERO NO SE ENCUENTRAN ENTRE LOS SEIS MENCIONADOS EN EL HADIZ	<b>LÍCITO</b>	<b>LÍCITO</b>
LOS PRODUCTOS SE ENCUENTRAN ENTRE LOS SEIS MENCIONADOS EN EL HADIZ PERO SON DE DIFERENTE GÉNERO,	<b>LÍCITO</b>	<b>ILÍCITO</b>

## CAPÍTULO 4: LOS TRATOS COMERCIALES CON LOS DIMMÍES DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL DERECHO ISLÁMICO

Los tratos comerciales entre musulmanes y no musulmanes se han venido realizando prolíficamente a lo largo de la historia; son muchos y de muy diversa naturaleza los indicios sobre dichas prácticas y basta ver la multitud de consultas legales a los juristas musulmanes que este tipo de actividades han generado, de las cuales aportaré algunos ejemplos en este capítulo por su valor como fuente de información, no sólo sobre la jurisprudencia, sino también sobre las prácticas de la vida económica islámica<sup>343</sup>. También otros tipos de documentos corroboran la práctica de relaciones comerciales interconfesionales, como por ejemplo las cartas y contratos procedentes de la *Genizah* de El Cairo y estudiados por Goitein<sup>344</sup>, Jessica Goldberg<sup>345</sup> o Geoffrey Khan<sup>346</sup>, entre otros<sup>347</sup>.

¿Cuáles son las normas jurídicas que han regulado el comercio interconfesional en el mundo islámico?

Para poder reconstruir dichas normas, hay que empezar por explicar la partición que los juristas musulmanes realizan del mundo. Para ellos, el mundo está dividido en tres partes; las dos más relevantes son la morada del islam (*dār al-islām*) y la morada de la guerra (*dār al-ḥarb*). Esta última está formada por todos aquellos territorios que no se rigen por el islam y que son lugares en los que se puede hacer la guerra hasta que los musulmanes los conquisten y los hagan formar parte de la morada del islam (*dār al-islām*). Junto con estas dos categorías hay una tercera que sólo es reconocida por algunas escuelas jurídicas y que recibe el nombre de *dār al-ṣulḥ* (territorios bajo tratado)<sup>348</sup>. Debido a los muchos tratados que se firman hoy en día, esta categoría ha tomado un lugar predominante en la clasificación. Teniendo esto en cuenta, ¿se aplica la prohibición del *ribā* a las transacciones entre musulmanes y no musulmanes de la misma forma sin tener en cuenta si se da en *dār al-islām*, *dār al-ḥarb* o *dār al-ṣulḥ*?

En la morada del islam pueden encontrarse tres tipos de no musulmanes:

- El **ḥarbí**: Que significa “beligerante”. Aunque viva en *dār al-ḥarb*, un ḥarbí puede acudir a territorio islámico.

---

<sup>343</sup> Acerca del valor de las fetuas como fuente de estudio del pensamiento legal y la historia social de las sociedades musulmanas puede consultarse *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*, Masud, Messick, Powers eds., así como POWERS, *Law, society and culture in the Maghrib*.

<sup>344</sup> V. LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 331; GOITEIN, *A Mediterranean society*.

<sup>345</sup> GOLDBERG, *Trade and Institutions*.

<sup>346</sup> Geoffrey Khan es profesor de hebreo de la Universidad de Cambridge que tiene multitud de publicaciones dedicadas a la Geniza, KHAN, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections; Published Material from the Cambridge Genizah Collection*.

<sup>347</sup> Existe un proyecto de digitalización de fragmentos de la Geniza llamado “Penn/Cambridge Genizah Fragment Project” llevado a cabo conjuntamente por la Universidad de Pennsylvania y la Universidad de Cambridge.

- El **ḍimmī**: Es el no musulmán que vive en territorio musulmán con un pacto de protección y sumisión que obtiene a cambio del pago de un impuesto (*ʿizya*).
- El ***musta'man***: Es el no musulmán que entra en territorio musulmán con *amān*, una garantía de seguridad por la que un ḥarbī está protegido por la autoridad musulmana durante el tiempo que esté en territorio del islam.

Para poder entender el tipo de diferencias que la jurisprudencia puede llegar a establecer entre las personas pertenecientes a los tres grupos anteriores, hay que volver al concepto de la personalidad jurídica (*ḍimma*). Los juristas musulmanes opinan que aquellos que son contrarios al islam carecen de personalidad jurídica, es decir, que los ḥarbīes, los no musulmanes en territorio no musulmán no pueden, en lo que al derecho islámico respecta, ni tener propiedades en *dār al-islām*, ni comprometerse con musulmanes o ḍimmīes en obligaciones del tipo que sean, entre otras cosas. Los ḍimmīes, es decir, no musulmanes libres que viven en *dār al-islām*, en cambio, gozan de personalidad jurídica pues, no en vano, el pacto que les protege se denomina *ḍimma*. Son tan libres, merecedores de poseer propiedades y aptos para comprometerse en obligaciones como los musulmanes, siempre y cuando respeten las normas islámicas relacionadas con dichas obligaciones, aunque los efectos legales de su personalidad jurídica no siempre coinciden con los de los musulmanes<sup>349</sup>.

La regla general en la *ṣarī'a* es que el no musulmán tiene que seguir las normas islámicas en las actividades de tipo secular como si fuese un musulmán, excepto por algunas excepciones como que se le permite comerciar con vino y cerdos. No puede, por ejemplo, desarrollar operaciones usurarias en *dār al-islām*, ya sea con musulmanes o con otros no musulmanes como él.

Por el contrario, un musulmán en *dār al-ḥarb* o *dār al-ṣulḥ* sólo puede ser “beligerante” (ḥarbī) o *musta'man*, es decir, que no puede acogerse a un pacto de protección similar al de la *ḍimma*, ya que un pacto de estas características también implica sumisión. Los juristas ḥanafíes opinan que un musulmán o un ḍimmī en cualquiera de los territorios no musulmanes puede implicarse en operaciones usurarias<sup>350</sup> sin cometer ninguna ilegalidad, opinión ésta que es compartida por los ʿaḥfariés e incluso hay algunos juristas ḥanafíes -como al-Kāsānī (m. 587/1189)- que consideran permisibles las transacciones usurarias entre dos musulmanes fuera de *dār al-islām*<sup>351</sup>. Los šī'íes, dentro de los que los ʿaḥfariés están incluidos, distinguen muy bien entre las transacciones realizadas en un territorio u otro y

---

<sup>348</sup> GIBB AND KRAMERS, “*Dār al-ṣulḥ*”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

<sup>349</sup> JOHANSEN, “The Legal Persnality (dhimma) and the concept of obligation in Islamic Law”, p. 6.

<sup>350</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, p. 41, remite a AL-ŠAYBĀNĪ, *Šarḥ kitāb al-siyar al-kabīr*, IV, pp. 1486-1488.

consideran que las operaciones usurarias deben permitirse entre un musulmán y un ḥarbí, aunque se den en *dār al-islām* y siempre y cuando le reporten un beneficio al musulmán. La misma operación, sin embargo, la consideran ilícita cuando el no musulmán es *ḍimmí* en lugar de ḥarbí. Otros juristas *ṣūfíes* opinan que también es lícito cobrar intereses a un *ḍimmí* porque los cristianos y judíos, a los que se consideraba “gente del Libro (*ahl al-kitāb*)”, violaron la confianza de los musulmanes<sup>352</sup> y, por tanto, tanto ellos como sus propiedades deben pertenecer a los musulmanes.

Las demás escuelas *sunníes* y los *ibādíes* no están de acuerdo y consideran también ilícitas este tipo de actividades fuera del territorio musulmán si un musulmán está implicado.

#### 4.1. La jurisprudencia andalusí sobre los tratos con los *ḍimmíes*

La jurisprudencia existente acerca de las prácticas comerciales y económicas de los musulmanes con cristianos y judíos tiene el fin de evitar que las diferentes costumbres de los *ḍimmíes* no hagan a los musulmanes caer en prácticas ilícitas para el islam. Por este motivo, la mayor parte de las cuestiones, capítulos de obras jurídicas y fetuas sobre las relaciones interconfesionales se refieren a tratos comerciales, aunque también se puede encontrar bastante información sobre el matrimonio entre musulmanes y *ḍimmíes*, debido a que cuando un musulmán comparte la vida con una cristiana o una judía tiene un mayor riesgo a entrar en contacto con productos prohibidos como el vino<sup>353</sup>.

En cuanto a las sociedades comerciales entre musulmanes y no musulmanes, se puede decir que las diferencias de afiliación religiosa no suponían un obstáculo<sup>354</sup> como demuestra la documentación de la *Genizah* de El Cairo, donde hay multitud de ejemplos de sociedades entre judíos y musulmanes (así como entre judíos y cristianos)<sup>355</sup>.

No todos los tipos de sociedad interconfesional, sin embargo, son considerados de la misma manera; en el caso concreto del *qirāḍ* o *commenda*<sup>356</sup>, la norma general suele ser que se acepte como una actividad lícita siempre y cuando el agente, que es quien decide como se ha de gastar el dinero, sea el musulmán, es decir, que el musulmán puede admitir dinero de un

---

<sup>351</sup> SACARCELIK, *Ṣukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 48, remite a ABOU EL FADL, “Islamic Law and Muslim Minorities”, pp. 141, 173.

<sup>352</sup> Hace referencia a la azora del Corán que cuenta cómo los judíos de Medina trataron de practicar repetidamente la usura. En este sentido, la jurisprudencia *ṣūfí* es similar a la judía, en tanto que se puede practicar la usura con los que no son de la misma religión. Sobre la asimilación de los *ṣūfíes* a los judíos v. WASSERSTROM, *Between Muslim and Jew*.

<sup>353</sup> Sobre el comercio de vino entre musulmanes y *ḍimmíes* se puede consultar, HERNÁNDEZ LÓPEZ, “La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *ḍimmíes* a través de textos jurídicos *malikíes* del Occidente islámico medieval”.

<sup>354</sup> UDOVITCH, *Partnership and Profit*, pp. 227-230.

<sup>355</sup> GOITEIN, *A Mediterranean society*, I, pp. 172-173.

<sup>356</sup> En la segunda sección de este estudio se da una descripción detallada de este tipo de sociedad.

no musulmán, pero no debe poner su dinero a disposición del no musulmán porque, de ese modo, podría estar financiando actividades no permitidas por el islam. Según Goitein, Mālik veía con malos ojos esta sociedad incluso cuando el agente era el musulmán<sup>357</sup>, aunque no llegó a prohibirla.

Este debate se desarrolló dentro de un marco en el que se suponía que el no musulmán era *ḍimmi*, pero en el caso de que el otro actor fuese un *ḥarbī*, es de suponer que las restricciones serían, lógicamente, más fuertes todavía. Sin embargo, aunque esta categoría de no musulmanes necesitaba forzosamente un *amān* para comerciar, es decir, un salvoconducto que garantizase su seguridad durante su estancia en *dār al-islām*, no se ponía impedimento a los musulmanes a la hora de aceptar u ofrecer capital al extranjero siempre y cuando éste no abandonase el territorio musulmán mientras durase la transacción<sup>358</sup>.

Un ejemplo de la jurisprudencia andalusí en torno a este tema es el pasaje al respecto de la *'Utbiyya*. Esta obra recibe este apelativo porque fue escrita por el cordobés al-'Utbi (m. 254/868)<sup>359</sup>. El contenido de la *'Utbiyya*, como el de la *Mudawwana*, está formado en su mayor parte por las enseñanzas de Mālik. En los fragmentos conservados en manuscrito que Fernández Félix estudió<sup>360</sup> figura como título de la obra *Al-mustajraya min al-asmī'a mim mā laysa fī l-Mudawwana*, es decir, que lo que aparece en la *'Utbiyya* es un contenido diferente al de la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854-5), por lo que constituye un buen complemento a la información extraída de ella. Esta obra jurídica se ha preservado en el *Bayān* de Ibn Rušd al-ḡadd<sup>361</sup> (m. 520/1126) que es, precisamente, un análisis y aclaración de la *'Utbiyya*.

En esta obra encontramos una fetua<sup>362</sup> en la que preguntan al jurista Ibn Wahb (m. 197/813) sobre si el musulmán puede realizar el *qirāḍ* con un cristiano, a lo que el muftí contesta que no hay mal en ello. A raíz de esta fetua recogida por al-'Utbi, Ibn Rušd al-ḡadd explica la jurisprudencia sobre este tema e indica que la licitud de tal actividad está sujeta a que el cristiano no practique el *ribā* ni comercie con productos prohibidos como el vino o el cerdo, como dice la doctrina de Mālik y sus Compañeros. En cuanto a las reticencias de Mālik en torno a la realización del *qirāḍ* con un cristiano, Ibn Rušd recoge también el texto de la *Mudawwana* al que parece referirse Goitein cuando dice que Mālik veía con malos ojos esta

---

<sup>357</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, XII, 107 y sigs.

<sup>358</sup> Los juristas ḥanafíes consintieron (mediante *istiḥsān*), sin embargo, la existencia de una especie de permisos concedidos por los musulmanes para que sus socios pudieran abandonar el territorio musulmán sin que se anulase la transacción, v. UDOVITCH, *Partnership and Profit*, p. 230.

<sup>359</sup> FERNÁNDEZ FÉLIX, "al-'Utbi, Abū 'Abd Allāh", *El2*.

<sup>360</sup> FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del Islam temprano: la "Utbiyya" y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*.

<sup>361</sup> IBN RUŠD AL-ḠADD, *Al-Bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-ṣarḥ wa-l-tawḥīd wa-l-ta'dīl fī masā'il al-Mustajraya*.

<sup>362</sup> IBN RUŠD AL-ḠADD, *Al-Bayān*, VIII, p. 381

sociedad incluso si el agente era el musulmán<sup>363</sup>; en él, Mālik advierte que no se debe realizar un *qirāḍ* con quien considera lícitas cosas de entre lo prohibido en la venta o en la compra, aunque sea musulmán, ni con quien no distingue entre lo lícito o lo ilícito en -este pasaje no distingue entre socio capitalista o agente-, pero no prohíbe una transacción en la que se demuestre que todo funciona de forma lícita.

A continuación, Ibn Rušd relata la opinión de Ibn al-Mawwāz (m. 281/894) que dice que, si un musulmán realiza un *qirāḍ* con un cristiano y se descubre que está obteniendo beneficio ilícito, se invalida la sociedad y el cristiano devuelve el dinero al musulmán. Si no se descubre nada, pero tras la sociedad el musulmán sospecha que puede haberse practicado el *ribā*, debe dar los beneficios como limosna por si acaso; si se corrobora, debe dar el dinero como limosna de forma obligatoria.

También en la *'Utbiyya*, en un *samā'* de Ibn al-Qāsim (m. 191/806) sobre la venta *murābaḥa*, se dice que un musulmán no puede realizar la *wikāla* -que consiste en ceder poderes o delegar- en el comercio con un cristiano, es decir, que no puede representar a un cristiano en una transacción comercial, ni comprar algo para él ni vender algo en su nombre<sup>364</sup>. Además, Ibn Rušd lo explica diciendo que si se adquiere algo de un cristiano, éste puede haberlo obtenido a partir de una transacción ilícita en la que se haya obtenido un beneficio usurario:

"فمن حجة المشتري ان يقول لا اريد سلعة ابتاعها نصراني فلعله قد اشتراها شراء حراما  
اربي فيه"

Al-Šāṭibi, por su parte, también habla en su obra sobre el contacto entre musulmanes y no musulmanes. Relaciona a los no musulmanes, no sólo con las impurezas del cerdo y el vino, sino también con la práctica de la usura, la obtención de beneficios ilícitos, la adivinación, la prostitución, etc. El jurista señala que, a pesar de que se sabe que tienen contacto con cosas que para los musulmanes son impuras, Dios no prohibió comer sus alimentos si no se encontraba una evidencia clara de la presencia de un elemento impuro, del mismo modo que sucede con las transacciones comerciales con ellos y la aceptación de sus regalos, aunque señala que Mālik lo consideraba reprobable y hace hincapié en la impureza que entraña el contacto con ellos. Su aceptación de dichos contactos parece producto del intento por su parte de adaptarse a la situación de la Granada nazarí, en la que las relaciones

---

<sup>363</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, XII, 107 y sigs. También hace referencia a ello Udovitch, UDOVITCH, *Partnership and Profit*, p. 229.

<sup>364</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Al-Bayān*, VIII, p. 371.

con no musulmanes eran necesarias<sup>365</sup>. Su opinión jurídica, como mostraré al hablar de las fetuas, coincide con la del jurista granadino Ibn Lubb que, precisamente, fue maestro de al-Šāṭibī<sup>366</sup>.

Por otro lado, he querido reflejar también la opinión de la minoría zāhirī a través del *Muḥallā* de Ibn Ḥazm Para completar el panorama de la jurisprudencia andalusí al respecto. La opinión de este jurista sobre las transacciones con no musulmanes marca una mayor diferenciación entre *ḍimmīs* y *ḥarbīs*. En una de sus *masā'il*<sup>367</sup> advierte que los *ḥarbīs* no pueden poseer ni hacerse con dinero de un musulmán, ni de un *ḍimmī*, ni de un esclavo huido de *dār al-islām* -ya que ese esclavo sigue siendo propiedad de su dueño musulmán- a menos que sea a través de una transacción que el islam considere lícita, ya sea una venta, una donación o cualquier otra transacción, o bien una herencia de un *ḍimmī*. Esta cuestión es importante porque, pese a la literatura polémica que escribió contra cristianos y judíos<sup>368</sup>, según la cual parece mostrarse activamente en contra de los partidarios de las otras dos religiones del Libro, Ibn Ḥazm no arremete en este caso contra los *ḍimmīs*, ni trata el tema del comercio entre musulmanes y *ḍimmīs*, sino entre musulmanes y *ḥarbīs* porque parece considerar que, a través del pacto de la *ḍimma*, los cristianos y judíos de *dār al-islām* forman parte -o son propiedad- de la comunidad de musulmanes y, como tal, si los *ḥarbīs* se hacen con sus propiedades, están perjudicando a toda la comunidad.

Por último, con el fin de completar la información sobre la jurisprudencia islámica en torno a los no musulmanes, es necesario también hablar sobre la fiscalidad en al-Andalus<sup>369</sup>. Los impuestos con que se gravaba a los no musulmanes en al-Andalus eran, principalmente, de dos tipos:

---

<sup>365</sup> El bien común, *maṣlaḥa* no era considerado por muchos juristas como una fuente válida de derecho islámico, aunque se trata de un concepto muy importante en la doctrina de al-Šāṭibī, quien lo utilizaba como medio de adaptación a los cambios sociales y económicos, MASUD, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, pp. 127-168.

<sup>366</sup> MASUD, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, p. 69.

<sup>367</sup> IBN ḤAZM, *Muḥallā*, VII, n° 931, p. 300.

<sup>368</sup> Sobre este tema, *Ibn Ḥazm of Cordoba: the life and Works of a controversial thinker*; ADANG, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible; Islam frente a judaísmo: la polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*; PULCINI, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*; HERNÁNDEZ LÓPEZ, “Razón, religión y filosofía en al- Andalus. Discusiones teológicas de Ibn Ḥazm y Yahiz”. pp.124-160.

<sup>369</sup> En relación a la fiscalidad andalusí tuve la oportunidad de asistir al coloquio internacional “Teoría y Práctica Fiscal en el Occidente latino y en dar al-Islam (siglos VII-IX)”, organizado por el grupo de investigación OCORDE en la Universidad Autónoma de Barcelona el 18 y 19 de Noviembre de 2010. Para más información sobre fiscalidad andalusí pueden consultarse diversas obras y artículos, principalmente GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, pp. 325-341 y las obras y artículos de Soha Abboud, Isabel Álvarez de Cienfuegos, Miquel Barceló, Pedro Chalmeta, Salud María Domínguez Rojas, Vincent Lagardère, Emilio Molina López o Francisco Vidal Castro que recojo en la bibliografía.

- a los judíos y cristianos residentes en *dār al-islām* se les cobraba un impuesto denominado *ḡizya* -que derivaba del pacto de la *ḡimma*- a cambio de protección y de poder mantener sus ritos religiosos.
- a los no musulmanes, fueran *ḡimmies* o *ḡarbies*, se les gravaba con otro tipo de impuestos por sus actividades comerciales. Uno de los más conocidos es el *ʿuṣr* o diezmo.

La *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) ofrece un ejemplo escueto de lo que la jurisprudencia mālikī establecía sobre dichos impuestos<sup>370</sup>:

- Se debe cobrar la *ḡizya* a los *ḡimmies* varones libres y adultos, no a las mujeres, menores y esclavos.
- También se cobrará la *ḡizya* a los mazdeístas y los cristianos árabes.
- La *ḡizya* de los poseedores de oro es de cuatro dinares y la de los poseedores de plata, de cuarenta dirhams.
- La *ḡizya* de los pobres podrá ser reducida.
- Se les cobrará a los *ḡimmies* que comercien internacionalmente la décima parte del precio de lo que vendan. Y ello, aunque realicen dichas operaciones varias veces al año.
- No obstante, si transportan víveres destinados específicamente para ser vendidos en La Meca y en Medina, se les cobrará sólo la mitad de la décima parte de su precio de venta.
- Se les cobrará a los comerciantes provenientes de territorios en guerra con los musulmanes la décima parte de lo que traigan, a no ser que se haya acordado un impuesto más alto.

Sobre la *ḡizya*, al-Šāṭibī hace la misma reflexión que sobre los alimentos y las transacciones económicas de los no musulmanes, y es que hay algo impuro en el dinero procedente del cobro de dicho impuesto debido a que la mayoría de sus beneficios proceden de actividades prohibidas para los musulmanes, pero señala que es algo que, sin embargo, Dios permitió.



#### 4.2. Fetuas sobre relaciones económicas y comerciales entre musulmanes y no musulmanes en al-Andalus

Las fetuas y cuestiones jurídicas que se conservan sobre transacciones comerciales con las “gentes del Libro” (*ahl al-kitāb*) son de diversa naturaleza. Las actividades sobre cuya licitud pregunta el *mustaftī* van desde el arrendamiento de terrenos con vides a cristianos y judíos hasta la compra y uso del papel fabricado por los cristianos<sup>371</sup>. Sin embargo, en la mayoría de los casos las dudas proceden de un posible contacto de la mercancía con sustancias o alimentos prohibidos -como el vino o el cerdo- o de la práctica de la usura.

De cualquier forma, las opiniones jurídicas sobre transacciones con cristianos y judíos podían variar enormemente de un jurista a otro, incluso dentro de la misma escuela, por lo que la doctrina que se aplicaba en cada época dependía del gobernante de cada periodo<sup>372</sup>, de los ulemas de los que se rodease y de la necesidad económica, puesto que muchos de esos gobernantes optaron por sacar partido del comercio interconfesional, permitiendo las actividades que, en otros momentos, se han considerado sospechosas cuanto menos.

Además de la fetua de la *‘Utbiyya*, que he mencionado en el apartado anterior y que explica Ibn Rušd al-ġadd, mostrando la doctrina mālikí al respecto, una de las fetuas más amplias sobre este tema es la emitida por el mismo jurista, Ibn Rušd al-ġadd, en su colección de *Fatāwā*. El enunciado sobre el contenido de la cuestión es de carácter muy general: “*Sobre el trato comercial entre el musulmán y el ġimmí respecto a lo lícito y lo ilícito*”<sup>373</sup>. Pese a las reticencias que Mālik muestra ante la realización de ciertas actividades económicas con no musulmanes implicados, como ya adelanté anteriormente, no las prohíbe e Ibn Rušd al-ġadd, en consecuencia, opina que los tratos comerciales entre musulmanes y ġimmíes son lícitos en los mismos casos que cuando los actores son musulmanes en su totalidad.

Ibn Rušd, además, divide los casos en los que pueden cometerse ilegalidades en los que se comercia con mercancías que se pueden tener pero no vender (el polvo de oro y plata, el esclavo huido y el camello vagabundo), los que se comercia con mercancías totalmente lícitas pero de manera aleatoria, y en los que se comercia con mercancías ilícitas (vino, sangre, cadáveres, carne de cerdo...). Es el último grupo el único en que la jurisprudencia varía según el momento en el que se descubra la transacción.

Cuando se descubre el trato estando aún la mercancía ilícita en manos del vendedor, se le confisca, se anula la compra y, en caso de que ya le hubiesen pagado, se le quita el precio y se le devuelve al comprador. Algunos dicen que no se le devuelve, sino que se da

---

<sup>370</sup> AL-QAYRAWĀNĪ, *Risāla (La Risala, tratado de creencia y derecho musulmán)*, pp. 236-238.

<sup>371</sup> A este respecto véase HALEVI, “Christian Impurity versus Economic Necessity”.

<sup>372</sup> FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, pp. 152-155.

<sup>373</sup> IBN RUŠD AL-ĠADD, *Fatāwā*, I, p. 973-975, n° 279.

como limosna para disciplinarle, y se hace lo mismo si el vendedor y el comprador son musulmanes que si sólo lo es uno de ellos.

En caso de que la mercancía ya estuviese en manos del comprador pero aún no lo hubiese consumido, Ibn Rušd señala que hay dos posibles doctrinas; una de ellas es la misma que para el caso anterior y la otra distingue entre un vendedor cristiano y uno musulmán. En el caso del vendedor musulmán, el precio de la mercancía debe darse siempre como limosna y en el caso del vendedor cristiano, hay divergencias entre juristas; Saḥnūn opina que no debe haber diferencia con el vendedor musulmán, y que el precio debe darse también como limosna, pero Ibn al-Qāsim dice que el vendedor cristiano puede quedarse el precio si ya está en su poder.

Si la transacción se descubre una vez que el comprador ya ha consumido el artículo ilícito, puede darse que fuese un comprador musulmán el que se lo hubiera comprado a un vendedor cristiano o viceversa. En el primer supuesto, todos los juristas coinciden en que si el precio aún no hubiera sido entregado al vendedor, se ofrece como limosna y si ya lo tuviese en su poder, hay divergencias entre Saḥnūn e Ibn al-Qāsim como en el caso anterior. Por el contrario, si es un cristiano el que se lo compra a un musulmán, hay diferentes opiniones:

- Unos dicen que debe establecerse una multa, confiscarle al vendedor toda su mercancía ilícita, quitarle el dinero si ya le hubiesen pagado y devolvérselo al comprador.
- Otros dicen que el dinero no se le devuelve al comprador sino que se da como limosna.
- Otros son de la opinión de que si la venta ya se ha completado, el vendedor debe dar el precio como limosna a los pobres, haya recibido el dinero del comprador o no.

Llama la atención de esta cuestión jurídica del s. VI/XII que, pese a que comienza haciendo referencia a las transacciones comerciales con *ḍimmīs*, al final acaba refiriéndose directamente a cristianos y no a judíos. Se mencionan los productos ilícitos y también el *garar*, o la aleatoriedad en las ventas, pero no se hace referencia alguna al *ribā* respecto al comercio con *ḍimmīs*.

En lo relacionado específicamente con el *ribā*, las fetuas al respecto no son muy abundantes. Además, pese a que existen ciertas discrepancias en torno a la autoría y época de emisión de una de las dos fetuas que recojo a continuación -como mostraré en seguida-, mi opinión es que ambas son de época nazarí, lo que sitúa la discusión en al-Andalus sobre el *ribā* de las transacciones comerciales con judíos en los siglos VIII/XIV – IX/XV, un periodo bastante tardío.

La primera de ellas, atribuida al jurista Ibn Lubb, es la siguiente<sup>374</sup>:

*“Fue consultado [Ibn Lubb] acerca de las transacciones comerciales con los judíos, sabiendo que todas sus transacciones o la mayor parte de ellas tienen lugar de manera usuraria (waḥḥ al-ribā).*

*Respondió: El “ḥukm”<sup>375</sup> de la cuestión depende de examinar cada transacción, y si no hay corrupción<sup>376</sup> “fasād” en apariencia, ni hay sospecha [de que haya tal corrupción], el deber es obrar como si la transacción fuera correcta. Si aparece algo que está mal, hay que obrar como exija [la situación]. Si [la transacción] parece correcta y uno de los implicados pretende que hay algo que está mal, hay dos doctrinas respecto a la cuestión. La doctrina predominante “al-qawl al-mašhūr”<sup>377</sup> es: “la práctica se considera correcta con el juramento de que el caso es lícito por parte del lado musulmán [la práctica se considera correcta cuando existe un juramento por parte del musulmán diciendo que la transacción no es usuraria]”. La otra doctrina es: la práctica se considera corrupta cuando eso sea lo que dice el acusador”.*

Lehmann, en su artículo sobre la convivencia en al-Andalus, analiza fetuas de la colección de al-Wanšarīsī (m. 914/1508-9), una de las cuales es la que acabo de exponer perteneciente a Ibn Lubb<sup>378</sup>. En él afirma que existe otra fetua recogida en el *Mi'yār* en la que el jurista consultado considera lícitas las transacciones con los judíos, incluyendo el préstamo de dinero a crédito, siempre y cuando no se derive de ellas ningún beneficio prohibido por el Corán. Ahora bien, existen discordancias respecto a la autoría y la época de dicha fetua. Según Lehmann, la fetua habría sido emitida por Ibn Sirāy, un jurista que sitúa en Córdoba en el siglo XI. Vincent Lagardère, en su análisis del *Mi'yār*, dice que E. Amar atribuyó erróneamente a Ibn Sirāy esta fetua, siendo así que debe ser atribuida a Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥaffār, del siglo XV<sup>379</sup>. Consultado el *Mi'yār*<sup>380</sup>, he podido comprobar, no obstante, que la fetua mencionada por Lehmann -junto con otra más recogida también por Lagardère- pueden ser atribuidas tanto a al-Ḥaffār, como a un jurista granadino de época nazarí llamado también Ibn Sirāy<sup>381</sup>, ya que, aunque es cierto que en las fetuas anteriores y posteriores se menciona a al-Ḥaffār, en ninguno de los dos textos se menciona específicamente que éste fuera el jurista que la emitió. En cualquiera de los dos casos, se trata de una fetua de época nazarí:

---

<sup>374</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ḡāmi' al-mugrib 'an fatāwā ahl Ifrīqya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, VI, pp. 433-434.

<sup>375</sup> El *ḥukm* es la consideración jurídica de un acto, que puede ser obligatorio (*farḍ/wāyib*), recomendado (*mustaḥabb*), indiferente o permitido (*mubāḥ*), reprobable (*makrūh*) o ilícito (*ḥarām*).

<sup>376</sup> El término *fasād*, que significa corrupción, se refiere a la práctica usuraria.

<sup>377</sup> Entre las opiniones o doctrinas de la escuela mālikī, había una predominante (*al-qawl al-mašhūr*). HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 139.

<sup>378</sup> LEHMANN, “Islamic Legal Consultation and the Jewish-Muslim “Convivencia””, p. 46.

<sup>379</sup> LAGADÈRE, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge*, pp. 184-186.

<sup>380</sup> WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 243-245.

<sup>381</sup> Sobre Ibn Sirāy puede verse el artículo de CALERO SECALL, “Ibn Sirāy, Abū l-Qāsim”, *Biblioteca de al-Andalus*, V, pp. 378-380.

*Sentencia sobre el trato comercial del judío*

*“Le preguntaron: “¿Es lícita la transacción comercial con el judío en lo que se refiere a venderle o comprarle [algo] y a pedirle prestado o no [lo es]?”*

*“Respondió: “Si el hombre compra y vende del judío en lo que se permite según la ley y no practica con él el ribā ni actúa de una manera que no sea lícita para la ley, entonces es algo lícito, bueno y permitido.”*

Pese a que para época nazarí disponemos de algunos indicios sobre la aparición de la imagen del judío usurero, como acabo de mostrar<sup>382</sup>, los textos al respecto son bastante escasos y, ni siquiera en estos casos, los juristas musulmanes se muestran contrarios a las relaciones comerciales con judíos, ni se aprecia una propaganda antijudía relacionada con la usura, aunque quizá esto tenga que ver también con el tipo de fuentes de que se trata. También al-Šāṭibī, discípulo de Ibn Lubb, compartía esta actitud respecto a las relaciones con los no musulmanes -como ya señalé anteriormente-.

---

<sup>382</sup> HERNÁNDEZ LÓPEZ, “La imagen del otro.”



## CONCLUSIONES

En esta Primera Sección de mi estudio, queda claro lo poco delimitado que está el significado de los términos “usura” y “*ribā*” y también que el desarrollo de las doctrinas legales y religiosas de las diferentes confesiones monoteístas ha sufrido cambios y evoluciones similares en cada una de ellas, aunque los resultados hayan variado debido a las distintas condiciones socio-históricas de los grupos que han abrazado cada una de ellas. Lo borroso de la frontera entre lo que se puede considerar -o no- usurario, queda perfectamente reflejado en las diferentes opiniones de las distintas ramas del islam e incluso de las diferentes escuelas de una misma rama, que han ido elaborando con el tiempo sus propias doctrinas al respecto.

El último capítulo se centra en un aspecto muy específico de la jurisprudencia islámica para determinar qué tipo de relaciones económicas y sociales se permitían dentro de la sociedad musulmana -sobre todo en la andalusí- entre musulmanes y no musulmanes y en qué medida las restricciones que pudiese haber se debían a la práctica de la usura por parte de alguno de los grupos pertenecientes a las otras dos religiones. Los juristas andalusíes trataron de facilitar la convivencia entre los adeptos de las distintas religiones, intentando respetar al máximo la doctrina de Mālik -en el caso de la mayoría de juristas andalusíes que pertenecían a la escuela mālīkī-, pero, a medida que pasaba el tiempo, crecía la preocupación por nuevas situaciones derivadas de los cambios sociales, como demuestra la aparición en época nazarí de algunas fetuas relacionadas con las prácticas usurarias de los judíos; hasta entonces, las fetuas andalusíes sobre las relaciones con *ḍimmīs* estaban más enfocadas a resolver las dudas en torno a las prácticas cristianas y los productos ilícitos que los cristianos manipulaban. La respuesta de los juristas en ambos casos sugiere examinar cada caso por separado y no asumir que, por haberla llevado a cabo un judío, una actividad tuviera que ser usuraria necesariamente. Es destacable, por tanto, la objetividad de los juristas al emitir este tipo de fetuas ya que, tanto entonces como ahora, las minorías han sido un blanco fácil a quien cargar con los pecados de toda la sociedad.

Pese a esta objetividad jurídica, sin embargo, el antijudaísmo llegó también a al-Andalus, calando en algunos sectores de la sociedad y culminando en el pogromo de Granada<sup>383</sup>, al que me volveré a referir en la Tercera Sección de este estudio cuando hable sobre el judío en al-Andalus y la imagen del judío usurero.

Exceptuando las aleyas del Corán dirigidas a los judíos, no existe en ámbito islámico una vinculación entre el judío y la usura hasta época nazarí, en que la propaganda cristiana respecto al judío como usurero parece calar en ámbito musulmán, aunque de manera mucho

---

<sup>383</sup> Sobre el pogromo de Granada véase GARCÍA SANJUÁN, “Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H/1066”.

menos intensa. Esto, en mi opinión, no tiene por qué deberse a una diferencia en las costumbres de los judíos que habitaban el territorio andalusí con respecto a los de territorios cristianos, también puede significar que, en términos generales, la usura en al-Andalus podía ser practicada por cualquiera y fuese de la religión que fuese o que, en ámbito cristiano, la vinculación del judío con la usura tuviera otras connotaciones no relacionadas con las prácticas económicas que los judíos llevaban a cabo.

En cuanto al debate sobre la influencia de la doctrina religiosa en el desarrollo económico y el cambio social, Weber opinaba que la religión podía considerarse una, pero no la causa principal del cambio social. Timur Kuran señala, como ya adelanté en la Introducción general, que la idea de que los intereses no constituían un pecado es anterior a la Reforma, y que la mayor parte de los teólogos europeos del siglo XV consideraban legítimo el aceptar intereses procedentes de inversiones<sup>384</sup>. Al hablar específicamente de Oriente Medio, Kuran ve la influencia de determinadas instituciones islámicas -tales como la ley de sociedades comerciales, el sistema de legados y de “waqfs”, la prohibición de los intereses o el individualismo del derecho islámico<sup>385</sup> - en el estancamiento económico que las sociedades musulmanas han vivido en determinados periodos, si bien aclara que no existe una respuesta categórica a la pregunta sobre si las instituciones islámicas originales son compatibles con la vida económica moderna. Kuran realiza la siguiente reflexión:

*“We have observed that financial markets in the West modernized sooner, without identifying why those of the Middle East lagged. It bears noting that as late as the thirteenth century the Middle East had advanced financial markets by global standards of the day. The Middle Eastern economy was served by currency changers, moneylenders, and pawnbrokers, along with merchant financiers. In the course of their commercial activities Middle Eastern financiers accepted deposits, and made loans and intermediated payments through bills of credit convertible in distant lands and promissory notes honoured locally (ruq’as). Such financial operations had assumed “fairly complex forms” as early as the mid-eighth century, observes Abraham Udovitch, “at least three or four centuries before anything comparable is recorded for medieval Europe”. Why, then, was the Middle Eastern torch of financial creativity subsequently extinguished while that of the West stayed ablaze?”<sup>386</sup>*

El autor responde a esta compleja pregunta señalando varias posibles causas, una de las cuales es que los créditos que se obtenían en Oriente Medio no procedían de instituciones, sino de individuales o de sociedades a pequeña escala, situación que difería de la de la Europa cristiana, en la que de forma general puede decirse que las instituciones de crédito se permitieron. Además, añade que las empresas que se creaban antes del siglo XIX eran muy rudimentarias, simples y efímeras, por lo que faltaba la infraestructura necesaria para el establecimiento de un sistema bancario basado en organizaciones capaces de cumplir con sus funciones.

---

<sup>384</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 154.

<sup>385</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 164.

Bartolomé Clavero, en su obra *Usura, del uso económico de la religión en la historia*, expresa su opinión acerca del debate creado en torno a la teoría de Weber sobre la génesis del capitalismo, del cual dice que interesó más a la historia de la cultura religiosa que a la jurídica. Clavero distingue dos corrientes de pensamiento que participan en dicho debate: una correspondiente a la de los historiadores que se centran en las relaciones sociales y que, normalmente, siguen planteamientos marxistas -como Tigar y Levy- y otra corriente más centrada en las mentalidades, que para Clavero está representada por autores como Tawney<sup>387</sup>:

*“Se cumplen ya ochenta años de la publicación por Max Weber de su controvertido estudio acerca de la significación del protestantismo en la génesis del capitalismo; ochenta años de un dilatado debate que parece desde luego haber interesado a la historia de la cultura religiosa más que de la jurídica Religion and the Rise of the Capitalism es título que enseguida se le conecta; no, en cambio, el correspondiente para la historia del derecho: Law and the Rise of Capitalism; el primero debido como bien se sabe a Tawney, se sitúa efectivamente en el ámbito de sus dilemas, mientras que el segundo, realizado más tardíamente por Tigar y Levy, quiere ya responder a otra especie de motivaciones: a unos planteamientos confesadamente marxistas que entienden deberse a una historia de relaciones sociales y no de mentalidades, que era al fin y al cabo la que en este respecto ocupaba a Weber.”*

Los representantes de la primera corriente ignoran la problemática religiosa de Weber y opinan que es el derecho romano y no la ética protestante lo que pudo fomentar la creación de una sociedad susceptible de ser capitalista, situando así el núcleo de la cuestión en la época medieval y no en el siglo XVI. Pese a que las ideas religiosas condenaban como usura cualquier beneficio económico, el derecho canónico acabó rindiéndose ante el empuje del mercado.

Tawney, por el contrario, entendía la problemática de la usura, no sólo como una evasión moral, sino también como una regla jurídica cuya aplicación respondía a otro motivo que el de la conveniencia. Según él, en la etapa bajomedieval convivieron una tendencia antimercantil y un notable desarrollo del comercio por lo que, según él, no se puede descartar la incidencia de la reforma protestante en la génesis del capitalismo.

Benjamín Nelson, en su obra *Idea of Usury*, también se refiere a la obra de Weber. Este autor considera que Weber había identificado la forma y el momento en que el protestantismo propició el cambio de paradigma social que, entre otros efectos, implicaría el abandono de la doctrina de la usura. Los autores incluidos en la corriente representada por Tigar y Levy rechazan este planteamiento por entender que la religión nunca ha tenido ese nivel de incidencia social. Para este autor, no se puede analizar la usura únicamente desde el “modo económico de análisis” ya que su prohibición no tendría ninguna explicación social

---

<sup>386</sup> KURAN, *The Long Divergence*, pp. 155-156.

<sup>387</sup> CLAVERO, *Usura*, p. 13.



como la de proteger al campesinado de la carga de los préstamos, sino que derivaría de una prohibición estrictamente moral; la *adopción de un principio que, como religioso, no precisaría de otra fundamentación*. También dice que el empeño por interpretar la usura económicamente incapacita para entenderla, ya que es una cuestión históricamente configurada bajo otras categorías<sup>388</sup>.

El análisis racista de algunos de los sociólogos de la época, como Werner Sombart, iba más allá y relacionaba ciertos rasgos innatos de determinadas razas, como la judía, con sus aptitudes para el manejo del dinero.

Autores como Susan Buckley afirman que en las escrituras judías se aprecia una mayor tolerancia hacia el cobro de intereses que en las escrituras cristianas, sin embargo, en ciertos periodos de la Historia, la Iglesia ha considerado lícito el préstamo de intereses a los no cristianos; la diferencia es que las comunidades judías siempre solían ser una minoría dentro de una sociedad de otra religión, por lo que su libertad a la hora de cobrar intereses a los gentiles sí les daba cierta ventaja, en tanto que la mayoría de gente a su alrededor no era judía. Tanto el islam como el cristianismo, sin embargo, han permitido lo mismo en sus respectivas doctrinas religiosas. En el caso del islam, donde se encuentran diferentes opiniones al respecto, los juristas ḥanafíes consideraban que la prohibición del cobro con intereses fuera de *dār al-islām* se volvía un mero imperativo moral, y no una prohibición; al-Kāṣānī incluso consideraba que estas transacciones eran lícitas entre dos musulmanes fuera de territorio musulmán<sup>389</sup>. También algunos juristas šāfi'íes -entre los que, sin embargo, no se encontraba al-Šāfi'ī- permitían también algunas excepciones<sup>390</sup>.

Por tanto, el argumento según el cual la ventaja económica del pueblo judío residía en su doctrina religiosa no es válido, ya que otras doctrinas han desarrollado normativas similares. Sin embargo, permitir la usura con los fieles de otras religiones sí puede ser más ventajoso para una comunidad que se encuentra en minoría dentro de un territorio cuya religión mayoritaria no es la misma.

Sombart, pese a sus polémicas teorías, proporciona un ejemplo para demostrar la importancia del contexto con respecto al desarrollo económico. Siempre se sitúa la prohibición del interés como el principal elemento que ha sido capaz de retrasar el desarrollo económico de una sociedad, pero el presupuesto “sombartiano” es que, casualmente, la prohibición del cobro de intereses de la Europa prerreformista resultó ser uno de los estímulos por excelencia del espíritu capitalista porque dicha restricción no impidió la expansión de los negocios y el crecimiento económico; las autoridades religiosas precisamente lo dinamizaron prohibiendo el préstamo a interés, ya que eso esterilizaba el dinero pero, a la vez, dichas

---

<sup>388</sup> NELSON, *The Idea of Usury*.

<sup>389</sup> SACARCELIK, *Şukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 48, remite a ABOU EL FADL, “Islamic Law and Muslim Minorities”, pp. 141, 173.

autoridades admitían el beneficio del capital en todas sus formas siempre y cuando el capitalista participase en las pérdidas y los beneficios de la empresa en la que invertía<sup>391</sup>. Esto hizo, a ojos de Sombart, que no se basase el crecimiento económico únicamente en el préstamo a interés, sino en empresas capaces de producir beneficios basados en el comercio. Eso es, precisamente, lo que se pretende hacer en la actualidad con las finanzas islámicas y lo que analizaré en la Cuarta Sección. Además, se permitían multitud de formas de realización de créditos a interés en esta Europa prerreformista que no se consideraban usurarias y la Iglesia católica no perseguía las formas institucionalizadas de crédito, sino a los individuales que realizaban préstamos a interés.

Como ya mencioné en la introducción, Weber no pretendía señalar a la doctrina religiosa como la responsable de la evolución o el estancamiento de una sociedad, pero sí demostrar cómo en una circunstancia histórica precisa como fue la Reforma, nociones éticas de carácter secular y doctrinas teológicas se conjugaron, creando una concepción de la vida que pudo incentivar la persecución del lucro.

En torno al debate sobre la influencia de la religión en los cambios económicos y sociales hay que distinguir entre los cambios económicos y la creación de nuevos sistemas económicos, en el sentido de que la economía mundial -o bien de una zona determinada- puede cambiar por diversos factores como los que se dieron en la Europa del siglo XVI; el final de las Cruzadas, el crecimiento de las ciudades, la expansión de la industria, un aumento de la circulación de la moneda, el desarrollo de la industria bancaria, la fundación de compañías comerciales organizadas, el descubrimiento de una ruta marítima hasta las Indias, la exploración a fondo de las Américas, los comienzos del nacionalismo, etc.<sup>392</sup> Estos cambios en la economía provocan alteraciones en las formas de religiosidad que, en un intento por adaptarse a la modernidad sin desvanecerse, utilizan mecanismos que les permitan dicha adaptación. Por último, los cambios en las concepciones morales y éticas de las religiones en cuestión permiten -e incluso a veces fomentan- el surgimiento de sistemas económicos capaces de desarrollarse en la nueva situación económica.

El cristianismo protestante, por ejemplo, se conjugó a la perfección con las doctrinas de persecución del lucro que dieron lugar al capitalismo precisamente porque la forma de religiosidad se adaptó a las nuevas condiciones económicas tan favorables que se estaban dando en ese momento. Esta nueva forma de religiosidad permitiría a la cristiandad obtener beneficio de dicha situación económica, no sólo sin tener que renunciar a la religión sino revivificándola además.

---

<sup>390</sup> SACARCELIK, *Şukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 48.

<sup>391</sup> MASSOT, *Max Weber y su sombra*, pp. 97-98, remite a SOMBART, *El burgués*, p. 256.

<sup>392</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 1.



**SECCIÓN II: CONTRATOS, DEUDAS Y VENTAS EN EL *FIQH*  
MĀLIKÍ Y LOS FORMULARIOS NOTARIALES ANDALUSÍES**



## SECCIÓN II: Contratos, deudas y ventas en el *fiqh* mālikí y los formularios notariales andalusíes.

El objetivo de esta sección es pasar revista a los diferentes tipos de contratos relacionados con transacciones económicas o financieras que se recogen en las fuentes medievales de derecho islámico, especialmente en fuentes mālikíes. Con el objetivo de detectar qué tipos de contrato, en principio lícitos, pueden ocultar operaciones con intereses consideradas ilícitas<sup>393</sup>.

Hay diferentes tipos de contrato según la función que cumplen o el objetivo que tienen. Por un lado están los contratos en que la **propiedad** pasa de una persona a otra, que son las ventas (*buyū'*), aquellos en los que se trasfiere el derecho de **uso** pero no la propiedad -como es el alquiler (*kirā'*, *iḡāra*)-, los contratos **mixtos** de cesión de propiedad o de uso -que son los diferentes tipos de sociedades-, los contratos de **custodia** o cesión de los bienes de terceros, los contratos de **beneficencia** -como son las donaciones-, etc.

De todos ellos, los que nos interesan son las sociedades comerciales y las ventas por ser en estos dos grupos donde mayor número de transacciones susceptibles de usura se pueden encontrar, aunque comenzaré hablando de los contratos de beneficencia debido a que también muchas veces han servido para ocultar transacciones usurarias.

En una primera parte, el tema central será el de las deudas, puesto que las deudas tienen mayor posibilidad de estar en relación con la usura y los beneficios ilícitos. En este apartado, dedicaré también un espacio a los contratos, esta vez, a aquellos contratos que tienen que ver con deudas y que, como el aval, si no se realizan correctamente, permiten a sus artífices incurrir en el *ribā*.

En cuanto a las fuentes de derecho islámico, examinaré textos recogidos en obras de Mālik b. Anas, Saḥnūn, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, Ibn 'Abd al-Barr, Ibn Rušd al-ġadd, Ibn Rušd (Averroes), Jalīl b. Ishāq (m. 776/1374) y al-Wanšarīsī.

En la segunda parte explicaré los diferentes métodos de financiación y las distintas transacciones de intercambio (*mu'āwada*) que pretenden evitar los intereses, centrando la atención sobre las ventas ya que, debido a la licitud de que disfruta el comercio en el islam, dentro de este grupo de ventas encontramos diversas transacciones susceptibles de convertirse en operaciones usurarias que se aceptan por considerarse comercio. Tras analizar la jurisprudencia sobre las transacciones, analizaré la práctica legal de cada una buscando ejemplos en varios formularios notariales andalusíes como el formulario de Ibn al-'Aṭṭār<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> En general, para la elaboración de esta sección voy a basarme en la obra SANTILLANA, *Istituzioni di diritto*.

<sup>394</sup> Los textos del formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār están íntegramente traducidos por Marina Marugán y revisados por Pedro Chalmeta, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. XVII (advertencia previa).

(m. 399/1009) -para lo que me ha sido de gran utilidad la traducción y el estudio del mismo, llevados a cabo por Pedro Chalmeta y Marina Marugán-, Ibn Mugīt (m. 459/1067), al-Būntī (m. 462/1070)<sup>395</sup>, al-Garnāṭī<sup>396</sup> (m. 579/1183), al-Ŷazīrī (m. 585/1189) e Ibn Salmūn (m. 767/1366)<sup>397</sup>. Dado que el formulario de Ibn al-ʿAṭṭār ya dispone de una traducción, traduciré modelos de los formularios de Ibn Mugīt y al-Ŷazīrī, para lo que me han sido de gran ayuda las traducciones de Marina Marugán y Pedro Cano Ávila del formulario de Ibn al-ʿAṭṭār y de diversos modelos del formulario de Ibn Salmūn respectivamente. Analizaré también el número de contratos de cada tipo que aparecen en cada uno de los formularios anteriores para averiguar si, con el paso del tiempo, el tipo de transacciones recogidas varía. Esta búsqueda en los formularios notariales de documentos relacionados con la usura y las deudas se adecúa al cometido que se le atribuye al notario de preservar tanto los derechos y bienes de la gente como sus deudas y demás operaciones<sup>398</sup>.

Existen otros notarios andalusíes que también compusieron sus propios formularios como son Ibn Abī l-Zamanayn (m. 399/1008), Ibn al-Hindī (m. 399/1009), Ibn Faṭḥūn (m. 505/1112), al-Mattīṭī (m. 570/1175), etc., pero son formularios que no están editados<sup>399</sup>.

A continuación, explicaré de forma más detenida un tipo de venta concreto, la *murābaḥa*, cuyo interés reside en que, siendo una de las ventas controvertidas en el islam, es la operación más empleada hoy en día en la llamada Banca islámica. Pese a lo mucho que se utiliza hoy en día y que aparece recogida en las fuentes de *fiqh* mālikí como otro tipo más de venta, sin embargo, no he encontrado ningún modelo de escritura de venta *murābaḥa* en los formularios notariales editados.

---

<sup>395</sup> Aunque el formulario de al-Būntī (*al-Waṭāʾiq al-maʾmūʾa*) está inédito, se puede consultar la edición del formulario de Ibn al-ʿAṭṭār, ya que al-Būntī recogió muchos de sus modelos de escritura, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 21.

<sup>396</sup> El formulario de al-Garnāṭī, *Al-Waṭāʾiq al-muḥṭasara*, como su nombre indica, es un resumen de los modelos que él consideraba más importantes, por lo que no tiene la misma representatividad que el resto de los formularios consultados.

<sup>397</sup> Hay ciertos problemas respecto a la autoría del formulario de Ibn Salmūn entre dos hermanos, Abū Muḥammad y Abū l-Qāsim. Pedro Cano Ávila, en su artículo sobre Abū Muḥammad de la *Enciclopedia de la Cultura Andalusí*, dice que duda de la autoría del formulario en cuestión por parte de Abū Muḥammad, siendo así que habría que atribuírselo a su hermano Abū l-Qāsim, o bien pensar en una autoría conjunta, CANO ÁVILA, “Ibn Salmūn, Abū Muḥammad”, *BA*, V, p. 216.

<sup>398</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 9-10. Remite a las introducciones de los formularios notariales de Ibn Mugīt, al-Ŷazīrī e Ibn Salmūn, al tratado judicial de Ibn Farḥūn y a la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn. IBN FARḤŪN, *Tabṣira*, I, p. 188.

<sup>399</sup> He podido examinar, sin embargo, el manuscrito de Fez de la obra de al-Mattīṭī, *Al-Nihāya wa-l-tamām fī maʾrifat al-waṭāʾiq wa-l-aḥkām*. Manuscrito n° 371 de el catálogo de al-Fāsi de la Jizānāt al-Qarawīyīn de Fez.

## PARTE PRIMERA: La deuda

### CAPÍTULO 5: DEFINICIÓN, ELEMENTOS Y SITUACIONES DE DEUDA

#### 5.1. Tipos de deuda:

Un concepto que resulta imprescindible para entender la doctrina sobre las obligaciones y las deudas es el de la **personalidad jurídica o *ḍimma*** del que ya he hablado en la primera sección. Se trata del concepto legal que define a la persona como depositaria de una obligación a cumplir en un futuro, ya sea en aspectos rituales, sociales o comerciales. Baber Johansen afirma que en el discurso de los juristas cuyos textos ha analizado<sup>400</sup>, pertenecientes a los siglos IV/X-VI/XII, el término *ḍimma* adquiere la función de reemplazar la garantía para los préstamos y otras formas de crédito<sup>401</sup> y se llega a convertir en un medio de pago previo. Ese es el motivo de que, en ocasiones se emplee la palabra *ḍimma* como sinónimo de deuda u obligación.

En la antigua Arabia “*ḍimma*” equivalía a “*ḡiwār*”, un acto con el que se protegía a alguien de un delito. Implicaba, para quien la asumía, una deuda de honor y conciencia, una promesa solemne e indeclinable de tutela y protección.

En el posterior derecho creado en el islam, la palabra “*ḍimma*” sigue indicando el deber que implica un compromiso o deuda, puesto que la obligación está ligada a la personalidad jurídica y, con ello, se vincula también a la fe; es un deber moral y jurídico al mismo tiempo. Es la base del crédito en todos los aspectos (ritual, social, comercial).

La deuda (*dayn*) consiste, por tanto, en un compromiso u obligación. Cualquier contrato constituye un compromiso que obliga a quien lo firma a aportar algo, ya sea en el momento, por lo que el contrato se efectúa y se completa de forma inmediata, o bien de modo aplazado, es decir, que se establece una deuda. Dicha deuda debe tener un plazo cuyo establecimiento no suponga un beneficio extra para ninguna de las partes que firman el contrato.

La deuda es un bien intangible (*māl ḥukmī*) con tal incertidumbre en la recuperación de su objeto que, al adquirirlo el deudor, se deja de considerar parte del patrimonio del acreedor y pasa a pertenecer al deudor hasta la devolución, vinculándose -de este modo- a su capacidad y personalidad jurídica (*ḍimma*)<sup>402</sup>. Según Jalīl b. Ishāq, “*dayn*” es una obligación a la que da lugar una transacción de crédito.

Los juristas musulmanes distinguen:

---

<sup>400</sup> Principalmente el *Kitāb al-Umm* de al-Šāfi‘ī, “The Legal Personality (dhimma) and the concept of obligation in Islamic Law”, p. 3.

<sup>401</sup> JOHANSEN, “The Legal Personality”, p. 2.

<sup>402</sup> MILLIOT, *Introduction*, p. 192.



- La deuda sobre lo concreto (*dayn fi-l-'ayn*), que se refiere a la deuda de algo en particular no fungible. Hay que devolver exactamente el mismo producto y no algo similar. La deuda en este caso está ligada a los bienes que deben ser entregados, ya sea en una venta, un préstamo, etc.
- La obligación o deuda que se refiere a algo genérico y fungible y a la que da lugar una transacción de crédito o personal que también puede darse a través de un contrato de préstamo o venta. Se llama simplemente “*dayn*” (deuda) o “*dayn fi l-dimma*” porque pone a prueba la “*dimma*” del deudor, aunque este término es aplicable, no sólo a transacciones comerciales, sino también a todo tipo de situaciones en las que se da una obligación personal. En el caso concreto del *dayn fi l-dimma* respecto a asuntos económicos o comerciales, el deudor debe restituir un producto idéntico en cantidad y calidad al que le prestaron ya que, al ser algo que se consume, no se puede devolver exactamente lo mismo. Difiere del *dayn fi l-'ayn* en que en este caso la obligación no está ligada a los bienes cuya propiedad o uso se transfiere, sino a la personalidad jurídica del deudor (*dimma*).
- Además de bienes materiales, también existe la deuda en la prestación de servicios (*dayn fi l-'amal*)<sup>403</sup>.

La doble vertiente que caracteriza a la obligación, vertiente activa o vertiente pasiva, queda bien reflejada por la lengua: “*garīm*” significa acreedor, pero también deudor. La palabra “*dayn*” tampoco distingue entre activo o pasivo. Si se dice “*la-hu dayn*”, se está haciendo referencia al acreedor, mientras que si se dice “*'alay-hi dayn*” se está haciendo referencia al deudor.

La deuda está determinada (*dayn mu'ayyan*) cuando el objeto está determinado en sí mismo (*'ayn*), es decir, que es algo concreto. A esta categoría pertenecen las deudas nacidas del depósito, el préstamo, el “*qirāḍ*” o préstamo con participación (*commenda*), etc. Otras veces, el objeto de la deuda está determinado genéricamente (*dayn fi l-dimma*), como cuando se estipula cierta cantidad de algo, fungible o no fungible, determinado únicamente por su cualidad (por ejemplo, “diez fanegas de trigo”). La importancia de esta distinción se aprecia especialmente en los casos de deterioro. La deuda determinada individualmente cesa con la destrucción o deterioro de su objeto, siempre que esto ocurra por causas ajenas al deudor. Sin embargo, la deuda genérica no se extingue con el deterioro del objeto, aunque sea de forma fortuita, porque no puede estropearse el género completo o la especie completa (es sustituible).

Un caso importante de indeterminación o incertidumbre es la “deuda alternativa”, que es en la que el deudor debe devolver una u otra cosa a elección del acreedor, salvo en algunos

---

<sup>403</sup> MILLIOT, *Introduction*, p. 192.

casos excepcionales, como cuando el dueño de un esclavo tiene que pagar por las deudas cometidas por su siervo. Es decir, que el acreedor tiene el derecho de elegir lo que quiere que le devuelvan entre dos o más opciones.

El objeto de la deuda, por tanto, debe ser determinado o determinable, no sólo en su especie, sino también en su calidad, para no provocar una incertidumbre de la cual una de las partes pueda obtener un lucro injustificado.

## 5.2. Elementos de la deuda

Los sujetos implicados en la deuda<sup>404</sup> son:

- La parte que tiene el derecho a exigir el cumplimiento. Para mayor claridad, al acreedor se le suele llamar “*rabb al-māl*” (dueño del capital), “*rabb al-dayn*” o “*ṭālib*” (el que requiere que se cumpla el compromiso).
- La parte a la que se le exige. El deudor recibe los nombres de “*maṭlūb*” (participio pasivo de la misma raíz que *ṭālib*, que es el participio activo) y “*madīn*” (participio pasivo de la misma raíz que *dayn*).

Los créditos o deudas se dividen entre los herederos, como cualquier otro legado, en la proporción que corresponda.

El que normalmente sólo haya dos partes en una deuda (la parte acreedora y la parte deudora) no impide que pueda haber una pluralidad de sujetos implicados, es decir, que puede haber más de un acreedor o más de un deudor. En estos casos, el vínculo, aparentemente, sigue siendo uno sólo pero, en realidad, la deuda se divide en tantas obligaciones como personas participen, ya sea de modo activo o pasivo. Sin embargo, en ocasiones puede ocurrir que, aunque haya varios implicados, el objeto de la deuda sea uno sólo e indivisible. La indivisibilidad del objeto depende de la voluntad de las partes, o bien de la ley. Las partes pueden estipular, o la ley establecer, debido a que el objeto es indivisible, que cada uno de los interesados tenga el derecho de reclamar el objeto entero o la obligación de prestarlo completamente, como si cada uno estuviese solo.

Para la existencia de un compromiso o deuda es necesario un objeto<sup>405</sup>, es decir, la prestación de que el deudor disfruta y respecto a la que se concreta la fecha de cumplimiento. El objetivo debe ser realizable. La incertidumbre sobre la prestación, cuando puede dejar indeterminado el contenido de la deuda, impide la creación del vínculo obligatorio.

El objeto de una deuda debe tener las siguientes cualidades:

---

<sup>404</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 5-9.

<sup>405</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 9-12.

- Debe tener un valor (*manfa'a*) patrimonial efectivo. Sólo se considera bienes o patrimonio (*māl*) a aquello que tiene valor económico. Algo con valor moral no se considera susceptible de ser el objeto de una deuda.
- Es también necesario para la validez de la deuda que el objeto sea posible, tanto física como jurídicamente.
  - Físicamente son imposibles las prestaciones que por ley natural no existen o las que no puede realizar el hombre. Una deuda así es nula porque no tiene un propósito válido.
  - Jurídicamente, la imposibilidad que proviene de una prohibición de la ley es equivalente a la que se encuentra en la naturaleza. Por tanto no tiene eficacia:
    - La deuda que tiene por objeto cosas con las que no se comercia por su naturaleza o disposición legal (el estado de libertad, los derechos derivados de la paternidad, de la clientela y del matrimonio. También lo público, las cosas prohibidas por considerarse impuras, etc.)
    - La deuda que tiene por objeto un acto contrario a la ley, y con eso se entiende, no sólo la ley religiosa y moral del islam, sino también la ley natural común a todas las religiones (como la prohibición del asesinato, del robo y del adulterio). Es nula también una deuda en la que se pague a una meretriz, a un proxeneta, a los que practican artes ocultas (adivinos, magos, astrólogos), a los músicos y los cantantes, el pago del préstamo o venta de armas que van a utilizarse contra musulmanes, etc. Es decir, que una persona que esté fuera de la ley puede no recuperar lo que alguien le debe si se descubren sus actividades ilícitas, ya que dicha deuda se consideraría nula.

La declaración de voluntad, sobre la que se funda la deuda, puede ser simple, por ejemplo: “Te vendo mi casa por mil dinares” y, en otras ocasiones, el autor de la declaración puede hacer depender la existencia del vínculo a su efecto sobre el cumplimiento o el no cumplimiento de un hecho determinado. Este evento incierto y futuro del que depende la deuda se llama condición (*šarf*).

No todos los actos jurídicos admiten las condiciones, como la manumisión de esclavos, el repudio, etc. ni todas las condiciones son igualmente admisibles, como no lo son, por ejemplo, las que son física o jurídicamente imposibles, por ejemplo: “Te daré cien si toco el cielo con el dedo” es **físicamente** imposible, mientras que “Te daré mil si te casas con tu hermana” es **jurídicamente** imposible porque es contrario a la ley.

En la venta, como en los demás casos, no es admisible la condición contraria a la ley, por ejemplo, el pacto con el que se excluye el recurso contra el vendedor en caso de desalojo o vicio redhibitorio, ya que el comprador está en su derecho a tener una garantía, o la

condición de que la esclava vendida no será depositada con un tercero para pasar el período de observación prescrito por la ley (*istibrā'* o periodo para asegurarse de la vacuidad de su matriz), así como otras condiciones inmorales.

Es razón de nulidad en un contrato:

- En la venta: la condición de que el comprador no podrá utilizar el objeto que ha comprado o habitar la casa que ha adquirido.
- En la garantía: es razón de nulidad el pacto de que el acreedor al que se le da la garantía no podrá vender, en caso de impago de la deuda, los bienes que conforman su garantía o que la garantía no llegará a manos del acreedor.
- En la sociedad cooperativa de trabajo (*širka*): el pacto de que el socio participará de las ganancias aunque se ausente o no pueda hacer parte del trabajo, sea cual sea la duración del impedimento.
- En el préstamo: el pacto de que el depositario responderá del deterioro de las cosas en cualquier caso.

La condición ilícita es razón de nulidad del contrato. En casos de condición ilícita el pacto introduce en el contrato el factor aleatorio, es decir, la suerte; un elemento de incertidumbre que lo invalida. Lo mismo se dice cuando se llevan a cabo dos contratos combinados de modo que uno dependa del otro, por ejemplo, cuando alguien vende una casa con el pacto de que el comprador la venda o alquile de nuevo al vendedor, es lo que se llama “dos contratos en uno” (*bay'atāni fī bay'a*). Este contrato doble está prohibido porque puede esconder ciertos contratos de tipo usurario<sup>406</sup>; en el pago de la segunda transacción, el primer comprador puede obtener un beneficio ilícito. Es, de hecho, lo que ocurre en el caso del *bay' al-istiglāl*.

En cuanto al cumplimiento de la condición, si la condición depende para su cumplimiento del acto de un tercero o del acreedor, se considerará no válido si el tercero no da su consentimiento, o si el acreedor no cumple el acto previsto por una causa independiente a su voluntad, por ejemplo, si Fulano vende su casa o concluye otro contrato haciéndolo depender de la voluntad de un tercero y ese tercero muere en ese transcurso de tiempo sin haber decidido nada, la condición se anula y la venta no tiene lugar.

Cuando la condición es negativa y depende del acto del deudor (si no hago tal cosa...), el acreedor puede darle un plazo en el que deberá indicar si desea o no ejecutar dicho acto.

El acreedor, antes del cumplimiento de las condiciones, puede tomar todas las medidas cautelares a las que tenga derecho y, por ejemplo, solicitar el embargo o el depósito

---

<sup>406</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 32.

de un tercio del precio de la venta pendiente, a condición, por supuesto, de que las circunstancias justifiquen esta cautela.

La condición resolutive no anula el cumplimiento de la deuda, sino que obliga a los que han recibido algo como préstamo a devolverlo. Estos deben restituir sólo lo que han recibido pero no los frutos recibidos en ese periodo, ya que los juristas permiten quedarse este beneficio en virtud de la regla: “*al-jarāy bi-l-damān*”<sup>407</sup> (beneficio con riesgo de pérdida).

El endeudado bajo condición en suspense o condición suspensiva no puede, antes de realizarse la condición, hacer nada que impida el ejercicio del derecho del acreedor cuando la condición se realice. Lo mismo es válido para los compromisos bajo condiciones resolutivas cuando el deudor ha realizado en el transcurso de validez del contrato actos que impiden al acreedor recuperar lo que ha prestado.

El plazo (*aḡal*): La declaración de voluntad hace que el trato entre en vigor el mismo día de su emisión, a menos que se fije un plazo. El plazo aplicado a la manifestación de voluntad asigna la duración que el titular quiere darle al compromiso. El plazo no invierte el sentido del acto jurídico ni da incertidumbre, sólo define los efectos en el tiempo decidiendo el momento en que debe comenzar a existir, por ejemplo la fórmula de manumisión: “Serás libre un año después de mi muerte”. El acto sujeto a un plazo se llama “*mu’aḡyāl*” y el plazo puede depender de:

- a. La naturaleza del compromiso, por ejemplo cuando se trata de entregar algo que no está presente en el momento del contrato (*gā’ib*).
- b. El acuerdo entre las partes.
- c. La voluntad del tribunal.

No todos los contratos tienen un plazo. Algunos contratos no lo admiten debido a su naturaleza, como es el caso del matrimonio, el repudio, la manumisión de un esclavo, etc. Otros contratos no admiten un plazo debido a lo que prescribe la ley. Son aquellos en los que establecer un plazo proporcionaría la ocasión para obtener ganancias ilícitas (*ribā*).

---

<sup>407</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, XV, pp. 24, 25.

### 5.3. Efectos de las deudas en diferentes situaciones legales

#### - Las deudas en relación a la insolvencia (*falās/'adam*):

La insolvencia (*falās*)<sup>408</sup> causa la inhabilitación por deudas (*ḥayr bi-l-ḍuyūn*). Es insolvente el deudor cuando no puede pagar sus deudas o cuando invierte todo su patrimonio en pagar. Se distinguen dos periodos en la insolvencia, el periodo que precede a su declaración y el periodo que la sigue.

En el primer periodo, la ley intenta impedir que el deudor, ya sobrecargado de deudas y que se encuentra en una grave situación, disminuya sus activos o reste una parte de los mismos en perjuicio de los acreedores legítimos, es decir, que la ley ofrece unas pautas sobre lo que el deudor debe o no debe hacer cuando se encuentra sobrecargado de deudas con el objetivo de que no gaste sus activos en cosas de menos prioridad, sino en saldar sus deudas y, de este modo, proteger los intereses de los acreedores. En esta primera fase, la ley distingue en dos categorías los actos que debe, o no, llevar a cabo el deudor:

- Debe resolver: actos de administración ordinaria (pago de deudas pendientes, establecimiento de compromisos de pago, compra-ventas, contratos de arrendamiento), actos cuya validez reconoce la ley.
- Tienen menos prioridad los actos de mera liberalidad (donaciones, garantías, manumisión de esclavos) de los cuales la ley declara la anulabilidad. A estos actos anulables hay que añadir el pago anticipado, es decir, el realizado a un acreedor antes del vencimiento del plazo de devolución<sup>409</sup>, la cesión de todos los bienes hecha a un acreedor<sup>410</sup>, el reconocimiento de un crédito en favor de un amigo del deudor y otras operaciones similares. Los actos de este tipo son revocables a petición del legítimo acreedor porque perjudicarían gravemente sus intereses. Más adelante, en el capítulo dedicado a las donaciones y demás actos de liberalidad, recogeré algunos modelos de contrato que, precisamente, parecen encaminados a salvaguardar las propiedades de una persona endeudada, que las deja en usufructo o las dona a un hijo menor de edad antes de que se le declare insolvente para que los acreedores no le quiten dichas propiedades.

El segundo periodo, que tiene lugar tras la declaración de insolvencia, también se divide en dos fases:

---

<sup>408</sup> SAHNŪN, *Mudawwana*, VII, pp. 16, 31.

<sup>409</sup> El adelanto en el pago de una deuda que aún no ha vencido, a veces conlleva un descuento en la cantidad a devolver, por lo que el deudor podría satisfacer antes una deuda que todavía no hubiese vencido para beneficiarse de la rebaja, retrasando el pago de otras deudas cuyo plazo de devolución ya hubiese terminado.

<sup>410</sup> Si el deudor emplea todo su patrimonio en satisfacer una sola deuda y, posteriormente, aparecen otros acreedores con préstamos sin devolver, tendrían derecho a reclamar una parte proporcional, por lo que la cesión de los bienes se podría anular a petición suya.

- La primera fase comienza en el momento en que los acreedores demandan al deudor, que obtiene del tribunal la declaración de insolvencia. La declaración puede ser espontánea, a petición del deudor, o bien a petición de uno o más acreedores cuando demuestren la falta de pago o la omisión grave de sus obligaciones como deudor. La doctrina recomienda al tribunal declarar la insolvencia sólo cuando no hay otra manera de proteger los intereses de los acreedores y cuando se trate de deudas líquidas y exigibles. En derecho šāfi'í, la declaración de insolvencia es un precepto obligatorio. Viene publicada mediante una proclamación en la puerta de la mezquita que invita a todos los que hubieran concedido un crédito al insolvente a declarar ante el juez (*qāḍī*). Desde ese momento, el deudor se considera desposeído de sus bienes y no puede hacer ni siquiera actos de rutina sin el consentimiento de los acreedores. Para la escuela mālikí la declaración de insolvencia pone fin a todas las deudas, al contrario que para la escuela šāfi'í<sup>411</sup>.
- El segundo periodo es el que sigue a la declaración de insolvencia. Los acreedores adquieren el derecho de administrar y liquidar los bienes del deudor, que son su garantía común. Al insolvente sólo se le debe dejar lo necesario para su sustento y el de su familia y un vestido básico para todos ellos. El deudor será encarcelado si se sospecha que está ocultando alguna posesión y sólo se le liberará si se demuestra su pobreza<sup>412</sup>. Conserva todos sus derechos personales: puede repudiar, exigir talión, manumitir a una esclava de la cual haya tenido un hijo (*umm walad*); sin embargo, no puede contraer matrimonio, ya que este contrato implica para el marido el pago de una dote. Cuando se lleva a cabo la liquidación de los bienes del deudor, ya sea a manos de los acreedores, del tribunal o de un síndico designado por dicho tribunal, el producto de esa liquidación se reparte entre los acreedores y, si no quedan cubiertas todas las deudas, el reparto se hace en proporción al crédito de cada acreedor. Si un acreedor está ausente, su parte se le da, bajo su responsabilidad, a una persona de su confianza. Si un acreedor aparece cuando la repartición de los bienes ya está hecha, tiene derecho a pedir al resto de acreedores que le den su parte proporcional.

El acreedor de una cosa determinada o vendedor no pagado puede reivindicar el objeto de la venta, siempre que esta se encuentre en el mismo estado que antes de estar en

---

<sup>411</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, I, p. 135.

<sup>412</sup> SAHNŪN, *Mudawwana*, XIII, pp. 54, 55.

propiedad del deudor. En caso de que recupere su mercancía, no participa con los otros acreedores en el reparto de los bienes<sup>413</sup>.

Una vez que se reparten los bienes del deudor, finaliza su inhabilitación y debe jurar no haber ocultado nada de su patrimonio, aunque los acreedores pueden eximirle de realizar dicho juramento. Los efectos de la declaración de insolvencia no afectan al patrimonio que el deudor adquiriera posteriormente a través de su negocio (sí afectan a donaciones, herencias o legados hechos al deudor). Respecto a estos bienes resultantes de su negocio, sería necesaria una nueva inhabilitación y la apertura de un nuevo proceso judicial en el que sólo participarían los nuevos acreedores.

En su artículo en relación al concepto de la personalidad jurídica, Baber Johansen pone como ejemplo un caso de insolvencia que se recoge en el *Kitāb al-Umm* de al-Šāfi'ī y que habla de un hombre cuyo compañero de negocios cae en quiebra. Este compañero tenía una deuda comercial con él, de modo que se dio a elegir al acreedor entre recuperar lo que fuese posible de entre lo que el deudor tuviese, o bien mantener su reclamación contra la personalidad jurídica de su deudor, renunciando de ese modo al derecho de tomar nada hasta que su deudor se recupere de la quiebra y sin una fecha establecida. La primera opción satisface inmediatamente al menos parte de las reclamaciones; la segunda opción, aunque le obliga a esperar indefinidamente, le garantiza recuperar todo lo que le debía<sup>414</sup>.

Algunos de los formularios notariales andalusíes recogen modelos de declaración de insolvencia como el siguiente:

#### **Modelo de documento de insolvencia<sup>415</sup>**

*Quien firma la presente escritura ha requerido testimonio a los testigos de que conocen la insolvencia de Fulano, hijo de Fulano, y de que no tiene dinero, ni aparentemente ni oculto, según su información. No tienen conocimiento de que su situación haya cambiado ni de que pudiera tornarse [en otra] por el uso de algo hasta el momento de la firma de su declaración en esta escritura. La firma se lleva a cabo según su texto.*

*En tal mes, de tal año.*

**Presencia en los formularios notariales:** No he encontrado ningún modelo de este tipo en el formulario de Ibn Muġī ni en el de al-Garnāṭī.

#### **Ibn al-'Aṭṭār<sup>416</sup>:**

- Acta de inscripción de la constatación de indigencia (*'adam*).
- Escritura de declaración de incapacidad (*taṣfīh*).

<sup>413</sup> SAHNŪN, *Mudawwana*, XIII, pp. 82-83.

<sup>414</sup> JOHANSEN, "The Legal Personality", p. 3, remite a al-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, V, pp. 43, 91.

<sup>415</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 113.

<sup>416</sup> IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, pp. 611-617; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, pp. 894-898.



- Acta de inscripción de esta escritura por el juez.

**Al-Ŷazīrī<sup>417</sup>:**

- Documento de indigencia (*iqāl*).
- Documento de insolvencia (*‘adam*).
- Redacción de un contrato de venta de propiedad de un menor por indigencia.

**- Las deudas en relación a la esclavitud<sup>418</sup>:**

Los musulmanes no pueden, como hacían los árabes preislámicos, venderse a sí mismos como esclavos<sup>419</sup>, ni renunciar a su libertad voluntariamente, ni ser vendidos por el acreedor, especialmente si es por deudas de juego o préstamos usurarios. No en vano, la prohibición de la usura en el islam se formuló con el objetivo de eliminar el tipo de usura mediante el cual el deudor acababa siendo esclavo del acreedor, lo cual se consideraba injusto.

La manumisión de un esclavo requiere la facultad en el “liberador” de disponer libremente de dicho esclavo<sup>420</sup>, por lo tanto, no puede liberar a un deudor sobrecargado o que no pueda pagar sus deudas (insolvente), porque ello conllevaría la disminución del patrimonio del esclavo en perjuicio del acreedor. No se puede, por tanto, liberar a un esclavo al que han embargado hasta que éste no satisface su deuda. En otras palabras, la validez de la liberación está sujeta a la extinción de la prenda. La emancipación otorgada al deudor insolvente no es válida, ya que se puede anular a petición del acreedor. Sin embargo, si los acreedores aceptan la emancipación sin oponerse y el liberto ha vivido pública y abiertamente como un hombre libre por un periodo de unos cuatro años, la emancipación es definitiva incluso ante los acreedores, que ya no pueden pedir una revisión.

**- Las deudas en relación al erario público (*bayt al-māl*):**

El cobro del *zakāt* se aplica también en la recuperación o adquisición de bienes procedentes del mutuo (*salaf*) o la venta (*bay’*). El *zakāt* es un precepto obligatorio con el que se pretende fomentar una redistribución de la riqueza para crear un sistema económico más justo. Recordemos que la aleya XXX: 35 oponía la práctica del *ribā* al *zakāt* y los consideraba conceptos opuestos.

---

<sup>417</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 113; 142-146.

<sup>418</sup> Sobre la esclavitud en el islam pueden consultarse *Slavery and Muslim Society in Africa; Slavery, Islam and Diaspora*; LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East*; En España, destacan los numerosos trabajos al respecto de Cristina de la Puente. Véase la sección monográfica que la revista *Al-Qanṭara* publicó con el nombre de “Esclavitud e Islam”.

<sup>419</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, XIII, p. 31; VI, p. 45.

<sup>420</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, I, pp. 141-161.

En relación a las deudas, algunos de los posibles beneficiarios del *zakāt* o limosna legal son los deudores sobrecargados para que, de esa manera, puedan pagar a los acreedores y a los recaudadores de impuestos (*'āmilūn*), siempre y cuando éstos no realicen prácticas usurarias.

#### **- Las deudas en relación a la propiedad:**

Hay, por tanto, dos tipos de propiedades: los bienes materiales (*'ayn-'ayān*) y las deudas (*dayn-duyūn*). Cuando una persona ejerce una potestad directa sobre un bien o un conjunto de bienes materiales -es decir, que son propiedad suya (*milk*)-, a este poder de disposición se le denomina derecho real (*ḥaqq fī l-'ayn/ ḥaqq muta'alliq bi-l-'ayn*). El derecho de crédito (*dayn/ḥaqq muta'alliq bi-l-dimma/ḥaqq fī l-dimma*), en cambio, se refiere al préstamo que se concede a una persona capaz de comprometerse a devolverlo.

En la jurisprudencia islámica predomina un concepto unitario del derecho de propiedad, por lo que la distinción entre derechos reales y derechos de crédito no es tan fuerte como en los sistemas derivados del derecho romano. Al jurista musulmán le preocupa especialmente el aspecto subjetivo del derecho -el real y el de crédito- y considera el poder de disposición de los bienes como el único sujeto de ambos derechos sin importar su diferente naturaleza ya que, tanto el derecho real como el derecho de crédito, forman parte de un mismo patrimonio. De esta manera, cuando un jurista musulmán habla, por ejemplo, de “*ḥaqq al-'ayn*” puede estarse refiriendo al derecho real propiamente dicho, o bien al derecho sobre algo que le deben.

Por otro lado y, aun teniendo en cuenta que según el derecho islámico “*Nadie puede cogerle a su hermano algo que éste no le haya concedido de buen grado*” (Corán IV:127), se pueden aplicar algunas excepciones, siempre por razones superiores de justicia o de interés público, una de las cuales es la expropiación forzosa del deudor insolvente o moroso ordenada por el tribunal para satisfacer las deudas de los legítimos acreedores.

En cuanto al usufructo, pueden dejarse en usufructo tanto los bienes muebles como los bienes inmuebles, pero no las cosas que se estropean, gastan o consumen con el paso del tiempo, como los productos alimentarios o el dinero. Un crédito, por tanto, no puede ser objeto de usufructo, ya que el usufructo no puede consistir en la percepción de frutos civiles o intereses que, además, se consideran *ribā* y no están permitidos por el derecho islámico.

#### 5.4. Nulidad (*buṭlān*) e invalidez (*fasād*)<sup>421</sup>

La voluntad expresada en la declaración debe ser seria. Es corrupta cuando el declarante no tiene la intención de comprometerse con la deuda (cuando acompaña la declaración con fórmulas dubitativas como “si Dios quiere”) o cuando no se vincula y sólo expresa su intención de comprometerse en el futuro, lo cual se considera una promesa (*wa'd*) y no crea obligación. Por ejemplo, Fulano dice: “Dame un mes de tiempo y te haré un reconocimiento (*iqrār*) de deuda”, es decir, un contrato escrito. Al-Jirši (m.1101/1689)<sup>422</sup> dice que eso no es una confesión de deuda, sino una simple promesa de confesión que no le vincula con lo que ha dicho. Es corrupta o inválida la declaración simulada de voluntad.

También, lógicamente, un contrato es inválido cuando oculta la práctica de algo prohibido por el islam, como es el caso de una transacción usuraria.

---

<sup>421</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 2-4.

<sup>422</sup> Es el autor de dos comentarios al *Mujtaṣar* de Jalīl b. Ishāq, uno más extenso que el otro. SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 647.

## CAPÍTULO 6: PAGO DE LAS DEUDAS

El deudor debe el mismo producto que se determina en el contrato. Si alguien ha vendido cierta cantidad de libras de carne que han de tomarse de un animal determinado, el deudor no puede dar la carne de otro animal, por la diferencia de calidad que puede existir, ni tampoco puede ofrecer su equivalente en dinero ni en otros bienes muebles si es una venta a crédito y no un simple pago, ya que todo eso podría enmascarar una transacción usuraria. Si diese oro por plata, se trataría de un contrato de cambio (*ṣarf*). Se denomina “pago” (*iqṭidā*) al acto con el que el acreedor recibe del deudor algo de la misma naturaleza que lo que le debía y que extingue la deuda. Del pago (*qaḍā*) resulta la liberación del deudor.

La renovación es la sustitución de la antigua obligación por una nueva con el consentimiento de todas las partes implicadas, por lo que la antigua queda extinguida. Esto se puede hacer de dos maneras:

- Cuando las partes convienen en sustituir la antigua obligación por una nueva, la cual puede ser idéntica a esta y diferir sólo en la forma, o ser diferente en uno de los elementos constitutivos (ya sea el objeto, la modalidad, etc.), que recibe el nombre de *iqāla*.
- Cuando, por acuerdo entre las partes, un nuevo acreedor o un nuevo deudor vienen a sustituir al anterior; este es el caso de la delegación (*ḥawāla*) que veremos en el apartado de contratos de custodia y cesión de bienes ajenos.

El primer caso es lo que los árabes llaman “pago de una deuda mediante otra deuda” (*qaḍā’ al-dayn bi-l-dayn*). Esta sustitución de una obligación por otra -de modo que la primera quede obsoleta- encuentra dificultades en el derecho islámico debido a la doctrina sobre el *ribā*. La única renovación de deuda permitida, por tanto, en derecho *mālikí* es la *ḥawāla*, es decir, la sustitución del deudor o el acreedor. No ven la innovación como un modo de liberación, sino más bien como la adquisición de un crédito, por lo que la enmarcan dentro de las variedades de venta.

La remisión de una deuda por parte del acreedor (*ibrā*) se considera válida y libera al deudor. Es un acto que ha de considerarse dentro de las donaciones y, como tal, examinarse dentro de las condiciones de validez de las donaciones.

El acuerdo contrario (*iqāla*) tiene lugar cuando los que han hecho un contrato deciden, apenas iniciada la ejecución del mismo e incluso antes, disolver el negocio para formar otro contrato que va en sentido opuesto al primero y lo anula, extinguiendo la obligación mutua. Esta resolución por mutuo consenso se denomina *iqāla* y la veremos a continuación en el apartado de los contratos relacionados con las deudas.

## 6.1. Enriquecimiento ilícito y lucro usurario

La prohibición del enriquecimiento ilícito sirve como base de todas las actividades legales, especialmente las relaciones de propiedad, ya que -como establece la aleya coránica- nadie puede cogerle a su hermano nada sin su permiso, y ha sido empleada por los juristas en diversos contratos como hipotecas, arrendamientos, garantías, préstamos o depósitos, entre otros, para preservar el objetivo de justicia que el islam pretende mantener en las transacciones económicas.

Esta preocupación por el lado ético de la ley explica el cuidado con que los juristas han intentado proteger una justa reciprocidad en los negocios, para evitar que nadie tenga un modo de obtener a expensas de otra persona un lucro injustificado, es decir, cuando la otra parte no recibe el beneficio que le corresponde, porque eso sería “*comer el patrimonio de su hermano sin razón alguna*”, según la expresión coránica. Sobre eso se forma la doctrina musulmana del enriquecimiento ilícito, que se formula en tres prescripciones principalmente:

1. La prohibición de los juegos de azar (*garar*), ya que es fuente de beneficios injustificados.
2. La prohibición del *ribā* o lucro excesivo en ciertos negocios.
3. Devolución de algo que se pagó pero que, en realidad, no se debía.

A continuación, veremos un resumen de la doctrina mālīkī sobre el *ribā*, aunque la doctrina sobre la usura está ya recogida ampliamente en la primera sección de este trabajo.

La palabra *ribā* significa incremento como ya ha quedado claro. En la Arabia preislámica indicaba, generalmente, el aumento o lucro sobre el capital que el deudor tenía de su acreedor a título de compensación por el capital prestado. De esta compensación o incremento sobre el capital prestado, la antigüedad árabe conocía todas las variedades y excesos, como sucede siempre en una sociedad pobre donde se da el comercio del dinero y el monopolio está en manos de un grupo restringido de capitalistas.

El término *ribā*, sin embargo, no sólo se refiere al incremento sobre el capital prestado, es decir, los frutos o intereses, sino también a una diferencia de calidad cuando el producto que se devuelve es mejor o más cotizado que el que se prestó al comienzo; a los servicios y obras prestados por el deudor equivalentes a un precio mayor que el capital prestado; al adelanto de la fecha de pago, cuando el acreedor recupera el dinero prestado antes de la fecha de vencimiento del contrato, etc.

Otra variedad de *ribā* en las deudas -que mencioné en la Primera Sección- se conocía como “el aumento por conceder un plazo” (*al-mazīd li-l-ta’yīl*), es decir, la concesión de un nuevo periodo de tiempo para pagar a cambio de un “premio” al acreedor. Ejemplo: Fulano debe 100 a Mengano a seis meses; cerca de la fecha de vencimiento, Fulano no puede pagar.

Mengano le permite alargar el plazo a un año, pasado el cual, Fulano deberá pagar 110 en lugar de 100.

Mālik refirió que Zayd b. Aslam había dicho:

*“En la época de la yāhiliyya se practicaba la usura (ribā) de este modo: un hombre, que tenía pendiente un crédito a plazo, le decía a su deudor cuando la fecha de vencimiento estaba próxima: “¿Vas a pagarme o a hacer un incremento?” Si el deudor pagaba, el acreedor cogía lo que le debía; si no, aumentaba el capital de su crédito y le concedía una prórroga.”*<sup>423</sup>

Los juristas consideraban esto como una venta de crédito. El acreedor vende a su deudor lo que él le debe mediante una obligación o deuda de una suma mayor (*fasj mā bi-l-dimma fī mu’ajjar*).

El islam trató de luchar contra estas prácticas prohibiendo el *ribā*. *Ribā*, en el concepto islámico, es el lucro no justificado. Análogo al concepto de la usura, tiene, en parte, los mismos orígenes, ya que deriva de la idea bíblica que es parte tanto del islam, como del cristianismo, combinada con la actitud del Profeta al respecto. Muchos pasajes del Corán y el hadiz condenan la riqueza y a los ricos, exaltando la austeridad, reconociendo al pobre y a huérfano el derecho sobre sus bienes y repitiendo lo difícil que es conciliar la salud eterna y la sinceridad de la fe con la búsqueda de los bienes terrenales y la opresión a los pobres.

Los preceptos relativos al *ribā* forman parte de este programa ético-religioso del islam y aunque realmente es muy débil para proteger a las clases más necesitadas contra los abusos de los poderosos, sin embargo, sí ha producido efectos sobre la ética y la jurisprudencia.

El Corán prohíbe formalmente la usura en el préstamo. El hadiz, por su parte, pone ciertas restricciones al comercio de los productos alimentarios, al cambio de metales preciosos y demás, con el objetivo de impedir la especulación y el monopolio sobre estos productos. La jurisprudencia extiende estas prohibiciones a otros productos, denunciando con rigor minucioso como susceptibles de *ribā* a los negocios donde se aprecia una desproporción notable en los beneficios obtenidos. En la primera mitad del siglo II de la Hégira la doctrina del *ribā* ya estaba formada en sus partes esenciales.

En el *Muwatṭa’* de Mālik, la prohibición toma forma definitiva. Mālik dice que en Medina se consideraba reprobable la operación siguiente: Una persona a la que le deben algo por un crédito que concedió reduce parcialmente lo que su deudor tiene que pagarle si éste se lo entrega antes de la fecha acordada. Eso es lo que denominé en la Primera Sección “rebaja por adelanto en la fecha de reembolso”. También, si después del término del plazo, el

---

<sup>423</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 61.

acreedor concede una prórroga mediante un aumento del capital del crédito, se trata, sin duda, una operación usuraria; es el *ribā* de la época preislámica.

Aunque la prohibición del *ribā* está admitida por todas las escuelas jurídicas, las aplicaciones de esta prohibición son algo diferentes de una escuela a otra. El *ribā* está prohibido en la *Sunna*, pero los hadices donde se menciona han sido interpretados de diversas maneras: los ḥanafíes dicen que se produce en los productos que se venden atendiendo a su medida (*makīl*) o a su peso (*mawzūn*).

El intercambio (*'aqd mu'āwada*) que tiene por objeto los productos alimenticios, ya sean sólidos o líquidos, además de los metales preciosos, es decir, el oro y la plata, es susceptible de *ribā* y en estos productos es una condición fundamental que las partes sean iguales. Cuando una de las partes implicadas tiene ventaja sobre la otra, ya sea de cantidad o de tiempo, los juristas coinciden en que ahí existe un beneficio ilícito que, según los casos, puede ser razón de nulidad o invalidación del contrato.

## 6.2. Muerte del acreedor o del deudor

La muerte del deudor o del acreedor no tiene influencia alguna en la existencia de la obligación. Los herederos asumen, activa o pasivamente, las obligaciones del difunto según lo establecido. La obligación se extingue en tres casos:

- Cuando la obligación es estrictamente personal, por ejemplo si se muere la persona a la que alguien iba a prestar alimentos. También algunos contratos donde la consideración de la persona del deudor o de sus cualidades especiales es establecida por la otra parte como la causa principal o determinante del acuerdo, por ejemplo en el contrato de aparcería (*musāqāt*), el de plantación (*mugārasa*), el *qirāḍ*, el préstamo (*qarḍ*), etc.
- Las obligaciones derivadas de actos ilícitos, como puede ser un préstamo usurario.
- Algunas obligaciones que se refieren, no a un valor patrimonial dado por el acreedor, sino de un hecho o derecho personal que éste ha renunciado a ejercitar.

A la hora de repartir la herencia tras la muerte de una persona que tenía deudas, antes de cualquier otra operación se debe restar al total de los bienes del difunto la suma de todo lo que debiese a otras personas.

La disposición en una herencia hecha a favor de quien ya estaba muerto en el momento en el que se redacta el testamento es válida, según los mālikíes, sólo si el testador

sabía que el legatario ya estaba muerto<sup>424</sup>. En este caso, el legado se destina a pagar las deudas que el legatario tenía, y si no las tenía, pasa a sus herederos.

### 6.3. Imposibilidad de cumplimiento

La deuda prescribe si la prestación debida se considera imposible de pagar, ya sea física o jurídicamente, sin que haya habido falta -intencionada o no- del deudor.

La prescripción extintiva de las deudas (*suqūt bi-murūr al-zamān*) se basa, unas veces, en una presunción de pago, y otras, en una presunción de renuncia debido al silencio del titular del derecho. Sin embargo, los juristas mālīkīs niegan que una deuda pueda extinguirse por prescripción. Puede prescribir una deuda que derive de una actividad ilícita si se descubre, como sería el caso de cualquier transacción que ocultase un préstamo con intereses.

### 6.4. Retraso en el pago (*maṭl*)

El derecho islámico es muy indulgente con los deudores. Los preceptos del Corán al respecto recuerdan a aquellos del Deuteronomio y contrastan con el rigor del derecho romano.

Sin embargo, sólo los deudores desafortunados y de buena fe tienen derecho a esta indulgencia y el impago más o menos voluntario de una deuda es un pecado grave si se tienen los medios para saldarla, ya que se considera una forma de apropiación indebida.

En relación a esto, Santillana remite a varios hadices, uno de los cuales dice:

*“Contó Abū Hurayra<sup>425</sup> que el Profeta dijo: El retraso en el pago de las deudas por parte de un hombre capaz es una injusticia. Así, si tu deuda se transfiere de tu deudor a un deudor rico, deberías aceptar”.* (En relación a la *ḥawāla* o cesión de crédito)

Cuando un deudor deja pasar el plazo establecido por la ley para el pago, se le conoce como *mumāṭil* (moroso) aunque, debido a esa mayor indulgencia del derecho islámico respecto al derecho romano, un leve retraso no llega a considerarse *maṭl* (demora).

La doctrina mālīkī no intensifica la deuda aunque se cometa impago. El deudor no debe más que lo que le fue prestado ya que, de otro modo, se estaría llevando a cabo un préstamo con intereses, lo que en derecho islámico se considera una transacción usuraria. Hay

---

<sup>424</sup> Para los šāfi'īs el que el legatario esté muerto siempre conlleva la nulidad, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 534.

<sup>425</sup> AL-BUJĀRĪ, *Saḥīḥ*, “Hawālat”, hadiz n° 486.



otra doctrina -localizada especialmente en el norte de África según Santillana<sup>426</sup>- que sostiene que si el retraso en el pago le ocasiona perjuicios al acreedor, este deberá ser resarcido por el deudor moroso. Dentro de este tipo de discusiones entra también el asunto de la devaluación de la moneda, por lo que muchos juristas establecieron que el deudor debía pagar teniendo en cuenta el valor de la moneda antes de que se verificase el retardo en el pago. Del mismo modo, cualquier objeto de una deuda que no sea dinero y que pierda parte de su valor debe compensarse teniendo en cuenta el precio más alto con el que se le haya asociado.

Si existe una demora en la restitución de un depósito (*wadī'a*), la doctrina mālikí dice que el depositario se equipara al usurpador (*muta'addī*) y debe responder, tanto del pago del valor equivalente en caso de haber perdido el depósito, como del deterioro del mismo, incluso si el deterioro viene causado por motivos de fuerza mayor como un desastre natural. En el préstamo sin intereses de bienes no fungibles (*'āriya*), la demora en la devolución también hace que el deudor deba responder de cualquier deterioro por fuerza mayor. No se prolonga el contrato, sino que se establece una nueva obligación para el deudor moroso.

Para evitar este tipo de situaciones y asegurar a los acreedores el cobro de sus cuentas pendientes, se crearon algunos mecanismos como el aval o la garantía de los que hablaré en el capítulo siguiente.

---

<sup>426</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 96

## CAPÍTULO 7: CONTRATOS RELACIONADOS CON LAS DEUDAS

Cualquier contrato del tipo que sea crea una obligación para quienes lo firman. Como este trabajo se centra en aspectos económicos, los contratos de los que voy a hablar pertenecen a este género, como los contratos de beneficencia, de compra-venta, de alquiler o de sociedades comerciales, pero eso será en la segunda parte de la sección. En este capítulo concreto, los contratos que voy a mostrar son aquellos que se llevan a cabo atendiendo precisamente a obligaciones ya existentes, es decir, a deudas ya contraídas y en los que existe la posibilidad de que se estén ocultando préstamos con intereses. En ocasiones, algunos contratos que mencionaré en relación a las deudas también estarán recogidos dentro de otras categorías, como es el caso de la *ḥawāla*, que forma parte de los contratos de custodia y cesión de bienes ajenos. Otros contratos que hay que examinar en relación a las obligaciones son la compensación (*muqāṣṣa*), la resolución de un contrato por mutuo acuerdo (*iqāla*), el *taṣyīr* y el *iqrār*. En la doctrina mālikí, este tipo de contratos se incluyen dentro del capítulo de las ventas, probablemente debido a su finalidad comercial, muestra de lo cual es la distribución de dichos contratos en el formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār<sup>427</sup>. Por último, también describiré los contratos que se emplean para asegurar el pago de las deudas, que son la prenda y el aval o garantía.

### 7.1. La compensación (*muqāṣṣa*)<sup>428</sup>

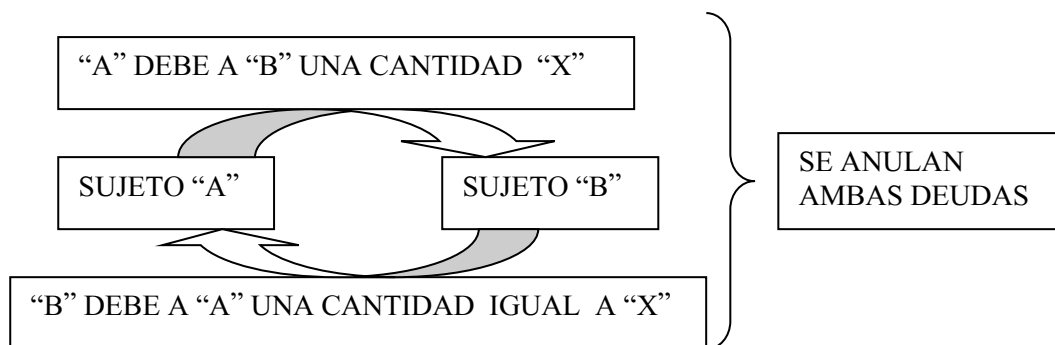
En ella, dos partes que tienen una deuda el uno con el otro se liberan mutuamente. Es decir, que una persona que tiene una deuda con otra pero no dispone de aquello que le debe, puede realizar otro contrato en que le vende aquello de lo que sí dispone para que su acreedor contraiga con él una deuda similar y, posteriormente, mediante la *muqāṣṣa*, quedar ambos liberados de sus obligaciones. Evidentemente, es un tipo de actividad para la que el consentimiento de ambas partes es necesario, pero el hecho de que se cambie una deuda por otra hace que sea algo controvertido. No he podido encontrar ningún modelo de este tipo de contratos en los formularios, aunque esta transacción aparece mencionada en el modelo de *taṣyīr* que recojo más adelante en este mismo capítulo<sup>429</sup>.

---

<sup>427</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 71.

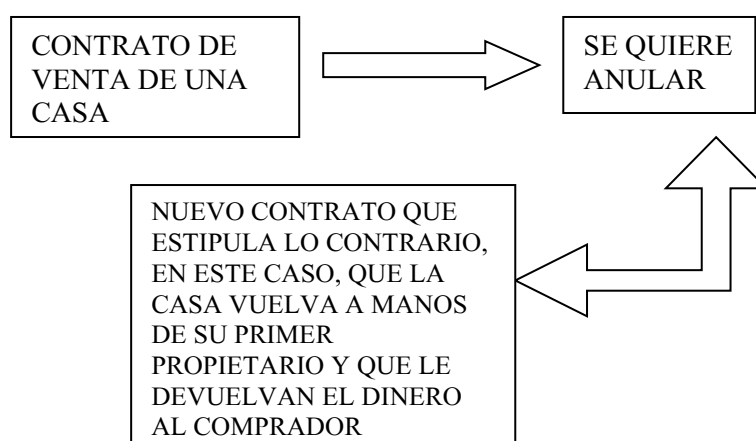
<sup>428</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 192-196.

<sup>429</sup> AL-ʿĀZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 160-161.



## 7.2. La extinción de un contrato, deuda u obligación por mutuo acuerdo (*iqāla*)

Tiene lugar cuando se ha pactado un nuevo contrato. No se trata de una simple negación del primer contrato, sino de un nuevo contrato que estipula justo lo contrario al anterior. El pago de lo debido debe efectuarse de manera inmediata al contrato; de lo contrario, se estaría incurriendo en el *ribā*.



### Modelo de escritura de rescisión de un contrato (*iqāla*)<sup>430</sup>

*Rescinde Fulano a Mengano [el contrato de] la compra que hizo con él de la casa con tal ubicación y con tales medidas. Le pide que le devuelva el precio pagado por ella [la casa], que era tal cantidad y lo toma de él pasando a sus manos con un peso correcto. Una iqāla es correcta, lícita y completa con el total conocimiento de su suma y su cantidad, sin condición, ni reembolso ni opción. Habitará el muqāl (al que le realizan la iqāla) en ella [la casa], con todos sus derechos, beneficios y comodidades, tanto inherentes, como provenientes de la misma [la casa] en lugar del muqīl (el que realiza la iqāla) [tras lo que la casa] volverá a su propiedad [del muqīl] según lo que debía antes de la venta. Eso es lo que [prevce] la sunna de los musulmanes para la iqāla lícita entre ellos con cláusula de evicción y saneamiento<sup>431</sup>.*

[Los testigos] *dan fe*. ”

<sup>430</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 152.

<sup>431</sup> Chalmeta nos dice que la expresión “*marʿ al-darak*” es el *marjadraque* de los documentos cristianos. Es una compensación del posible daño producido por inexactitud de los datos expuestos por el vendedor, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 93, n. 50; para la traducción

**Presencia en los formularios notariales:** No he encontrado ningún modelo de este tipo de transacción en los formularios de Ibn al-‘Aṭṭār y al-Garnāṭī.

**Ibn Muḡī**<sup>432</sup>:

- Acta de rescisión de un contrato (*iqāla*).

**Al-Būnī**<sup>433</sup>: Contiene, al menos, un modelo de *iqāla*.

**Al-Ŷazīrī**<sup>434</sup>:

- Acta de anulación (rescisión).

**Ibn Salmūn**<sup>435</sup>: Contiene, al menos, un modelo de *iqāla*.

### 7.3. La *ḥawāla*<sup>436</sup>

La delegación o **cesión de crédito** (*ḥawāla*, *iḥāla*) se da, únicamente en una situación concreta en que alguien que tiene una deuda, pero también a él le deben algo, le cede su deuda a su acreedor para liberarse, de modo que su deudor pague directamente a su acreedor. La *ḥawāla* era una de las más habituales herramientas de transferencia del dinero entre los comerciantes trans-saharianos<sup>437</sup>, seguramente porque, en el caso de deudas contraídas con comerciantes de territorios distantes, este tipo de actividades permitían reducir los desplazamientos innecesarios. Un ejemplo sería el de un comerciante andalusí que viajase al norte de África; es posible pensar que durante su estancia allí, dicho comerciante pudiera contraer deudas y, a su vez, realizar préstamos o ventas a crédito a diversos mercaderes del lugar. Una vez hubiese regresado a al-Andalus, transacciones como la cesión de crédito le evitarían un segundo viaje. Si tenemos en cuenta que esta transacción es una venta de una deuda por otra, la *ḥawāla* no debería ser lícita, ya que contradice lo que debería estipularse mediante analogía (*qiyās*); sin embargo, se admite por necesidad general<sup>438</sup>. Parece que también existía un tipo peculiar de *ḥawāla* en la que, en vez de intercambiar deudas, se

---

de este término como “cláusula de evicción y saneamiento remite a GONZÁLEZ PALENCIA, *Documentos mozárabes de Toledo*, I, pp. 251-252.

<sup>432</sup> IBN MUḢĠĪ, *Al-Muḡnī*, p. 154.

<sup>433</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 121.

<sup>434</sup> AL-ŶAZĠĠRĠ, *Al-Maqṣad*, p. 152.

<sup>435</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 121.

<sup>436</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 200-207; IBN RUṢĠD, *Bidāyat al-muḡtahid*, II, pp. 299-301; *The Distinguished Jurist’s Primer*, II, pp. 360-363.

<sup>437</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 318.

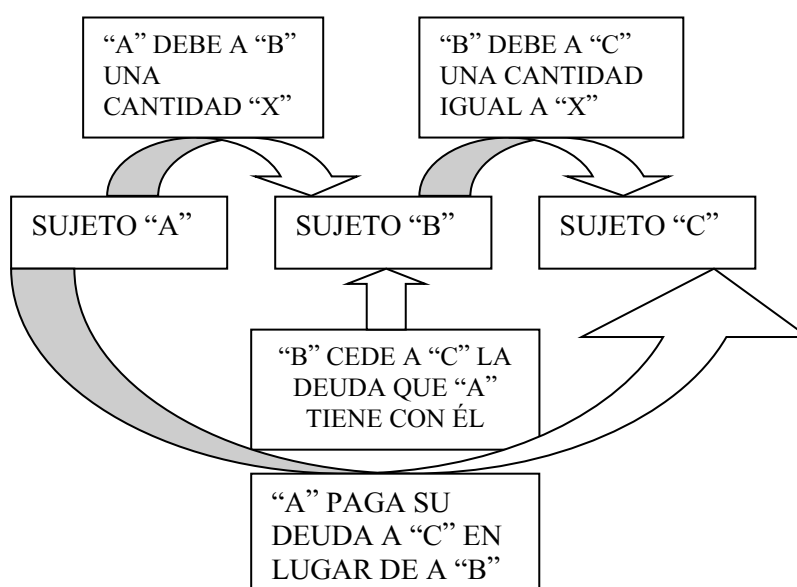
<sup>438</sup> AL-SĀWĠ, *Acheter sa maison*, p. 60.

intercambiaban esclavos, por lo que se considera como una permuta<sup>439</sup>. Un tipo de transacción parecida a la *hawāla* es la *suftaʿya*. Se trata de una especie de letra de crédito que está documentada para el caso de al-Andalus. El texto en cuestión cuenta que un ulema acudió a al-Andalus con una letra de crédito (*suftaʿya*) y 5000 dirhams en efectivo<sup>440</sup>. Los *ṣukūk* también servían para un propósito similar al de la *hawāla* y la *suftaʿya*. Sin embargo, respecto a la *suftaʿya*, Santillana recoge la opinión de al-Jirṣī, quien considera que sólo es lícita en ciertas ocasiones, ya que permite aplazar la entrega de una de las contrapartidas en una operación comercial y podría considerarse *ribā al-nasīʿa*. El jurista explica sobre la *suftaʿya*:

*“No es lícita la letra de cambio con la que el prestatario hace pagar a su representante en otro lugar una suma igual a la del préstamo al portador (de dicha letra) porque con ello el prestamista obtiene un beneficio, y es el derivado de garantizar su capital contra los peligros del viaje.”*

Santillana añade que, según la doctrina de varios juristas mālīkīes, únicamente se considera lícito el beneficio que el prestamista obtiene de garantizar el capital cuando el país donde se realiza la transacción no puede considerarse seguro, ya que, entre dos males, hay que elegir el mal menor que, en este caso, es el beneficio que el prestamista obtiene del préstamo, frente a la pérdida de los bienes. Aún así, señala que la letra de cambio es de uso frecuente en los países islámicos<sup>441</sup>.

La *hawāla* se realiza de la siguiente manera:



<sup>439</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 117.

<sup>440</sup> AL-SARRĀʿY, *Kitāb maṣāʾirīʿ al-ʿuṣṣāq*, p. 10.

<sup>441</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 392.

### **Modelo de escritura de transferencia de deuda (*ḥawāla*)<sup>442</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano, ha transferido a su acreedor, Mengano, la deuda que con él [Fulano] tienen y que le deben pagar en efectivo de tal manera y tal importe. [Fulano, a su vez] debe a su acreedor mencionado la misma deuda en descripción y forma, en efectivo o a tal plazo. Fulano traspasa lo que le debe Zutano mediante acta y aprobación para que esa deuda cubra lo que él debe a Mengano en efectivo.*

*El cesionario (mustahīl) [Mengano], libera completamente a su cedente (muḥīl) [Fulano] de la [deuda de la] citada cantidad.*

*[Los testigos] dan fe. El testimonio se refiere a las tres [partes implicadas].*

**Presencia en los formularios notariales:** Es un tipo de transacción que se da en una situación muy concreta, por lo que no hacen falta numerosos modelos. Sí aparece, sin embargo, en todos los formularios, igual que el *salaf*, lo cual me hace pensar que se trataba de una operación bastante frecuente o, al menos, conocida.

**Ibn al-ʿAṭṭār<sup>443</sup>:**

- Escritura de transferencia de deuda (*ḥawāla*).

**Ibn Muḡīṭ<sup>444</sup>:**

- Acta de transferencia de deuda (*ḥawāla*).

**Al-Garnāṭī<sup>445</sup>:**

- Acta de transferencia de deuda (*ḥawāla*).

**Al-ʿYazīrī<sup>446</sup>:**

- Acta de transferencia de deuda (*ḥawāla*).

**Ibn Salmūn<sup>447</sup>:** Su formulario contiene, al menos, un modelo de *ḥawāla*.

---

<sup>442</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 327-328.

<sup>443</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, p. 150; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 296.

<sup>444</sup> IBN MUḠĪṬ, *Al-Muḡnīʿ*, p. 310.

<sup>445</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭāʿiq al-mujtaṣara*, p. 38.

<sup>446</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 327-328.

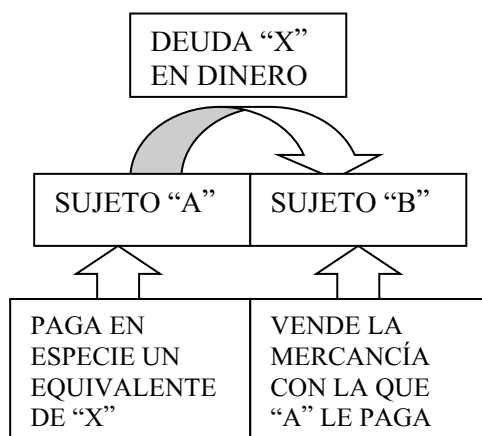
#### 7.4. El *taṣyīr*<sup>448</sup>

El fin de este contrato es pagar con mercancías una deuda que se tiene en dinero para que el acreedor, a su vez, venda dichos productos. Es necesario que la entrega del pago se haga en el acto debido a la prohibición del pago de deudas con otras deudas.

Para los juristas musulmanes, el *taṣyīr* o “dación en pago” no es un “pago” (*qaḍā*) propiamente dicho, ya que por “pago” se entiende la entrega de lo que está establecido en el contrato. Por tanto, el *taṣyīr* se considera una venta de crédito y, como tal, debe atenerse a las normas pertinentes para no incurrir en el *ribā*<sup>449</sup>. Puesto que se puede cambiar la fecha de término y la calidad del producto, es un medio muy sencillo de ocultar transacciones usurarias.

En la traducción del formulario de Ibn al-ʿAṭṭār preparada por Chalmeta y Marugán, éstos indican en qué otros formularios se puede encontrar información sobre las mismas transacciones que allí aparecen, pero no aparece ni se hace referencia alguna a un modelo de escritura de *taṣyīr*<sup>450</sup>. He podido encontrar un modelo de escritura de *taṣyīr* en el formulario notarial de Ibn Muḡīṭ<sup>451</sup> y otro en el de al-ʿĪzīrī<sup>452</sup>.

El modelo de contrato que aparece en el formulario de al-ʿĪzīrī consta de una primera parte de pago en especie, y una segunda parte en la que el que adquiere la mercancía la vende para obtener dinero en efectivo. La parte en la que el segundo sujeto vende la mercancía con la que el deudor le pagó aparece reflejada en el contrato, seguramente para que no pueda obtener mayor beneficio por el producto del debido.



<sup>447</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 295.

<sup>448</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 207-209.

<sup>449</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 86.

<sup>450</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 78.

<sup>451</sup> IBN MUḢĪṬ, *Al-Muḡni*, pp. 143-144.

<sup>452</sup> AL-ʿĪZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 160-161.

### Modelo de escritura de *taṣyīr*<sup>453</sup>

*“Fulano pagó en especie a Mengano el total de la deuda que tenía con él a través de una transacción correcta (ṣaḥīḥa)<sup>454</sup> que tuvo lugar entre ellos dos [en la que el pago fue] el conjunto de una casa con tal ubicación, tales medidas, con tales servicios, utilidades y comodidades, tanto inherentes, como provenientes de la misma [de la casa]. Un taṣyīr correctamente realizado no tiene condiciones ni pacto de rescate ni de opción y han de conocerse todas las cantidades. Con ello se salda la obligación del muṣayyir por la deuda mencionada. El muṣayyir le entrega la casa citada en el contrato de taṣyīr antes de separarse, tomando [el acreedor] posesión [de ella en el acto]. [El acreedor] habitará en ella en lugar del muṣayyir, después se habrá completado el contrato.*

*Si se da [la casa] en taṣyīr como pago de su deuda más un incremento, se comenzará el contrato con la palabra “venta”. Y cuando no hagas la mención del precio dirás: “Pagó el comprador al vendedor el precio mencionado con tantos dinares -como los del precio mencionado que debía antes [de la misma calidad]- a través de una transacción correcta y en el momento; o en salaf y a un plazo [determinado] tras el cual no es lícito hacerlo; o se permite una compensación (muqāṣṣa) correcta. Estas serán llevadas a cabo por el comprador [de forma que] se saldará la obligación con el vendedor por la deuda mencionada. El vendedor tomará del comprador el resto del precio citado para que el comprador salde su deuda con él y quedará saldada. El comprador tomará la mercancía acordada en el momento del taṣyīr sin retraso, tomando [la mercancía, que era un casa] en el momento y habitando en ella en lugar del vendedor. Después se completará el contrato.”*

### Presencia en los formularios notariales:

**Ibn al-ʿAṭṭār:** No he encontrado ningún modelo de este tipo de transacción.

**Ibn Muḡīṭ**<sup>455</sup>:

- Acta de *taṣyīr* del padre a su hijo menor [de edad].

**Al-ʿYazīrī**<sup>456</sup>:

- Acta de cesión en pago de una deuda.

---

<sup>453</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 160-161.

<sup>454</sup> Quizá, con el término “correcta” (*ṣaḥīḥa*), al-ʿYazīrī se está refiriendo a que no se trata de una transacción usuraria.

<sup>455</sup> IBN MUḠĪṬ, *Al-Muḡniʿ*, p. 143.

<sup>456</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 160-161.



## 7.5. El *igrār*<sup>457</sup>

El *igrār* o confesión es la declaración que se emite con el objetivo de establecer un derecho a favor de otra persona. El que emite la declaración recibe el nombre de *muqirr* y aquel a favor de quien se hace dicha declaración es el *muqarr la-hu*; el objeto de la declaración es el *muqarr bi-hi*. Si aquel a favor de quien se declara la deuda lo niega o lo rechaza, la confesión carece de efecto. Puede ser objeto del *igrār* cualquier cosa que pueda ser objeto de derecho, como una deuda, una liberación de deuda, la existencia de una sociedad de *qirād*, un depósito, el estado de paternidad o filiación, etc.

Mediante el reconocimiento de deuda en un préstamo de una cantidad superior a la que en realidad se ha prestado, se pueden ocultar fácilmente los intereses usurarios de un crédito.

No he encontrado ningún modelo de contrato de reconocimiento de deuda, aunque en el formulario notarial de al-Ŷazīrī hay un modelo de “restricción del reconocimiento y de la declaración” (*taqyīd al-igrār wa-l-muqāl*)<sup>458</sup>. Esto puede ser debido a que se trata de un contrato cuyo único fin es el de acompañar a otros contratos como, por ejemplo, los de préstamo para demostrar la existencia de una deuda, se trata, además de un documento que no entraña especial complicación.

He recogido para este apartado un modelo de contrato del formulario notarial de al-Ŷazīrī que es un contrato de establecimiento de deuda por una transacción (*mu'āmala*) y que no menciona directamente la palabra *igrār*, aunque sí el verbo del que proviene el nombre de acción: “*aqarr*”.

### **Modelo de escritura de una deuda resultante de un negocio**<sup>459</sup>

*Fulano hijo de Fulano da testimonio sobre sí mismo en [el presente] escrito [diciendo que] de Mengano hijo de Mengano recibió tantos dinares en efectivo o a plazo por una transacción correcta (ṣaḥīḥa) y lícita (ḥalāl) que tuvo lugar entre ellos dos, reconociendo haberlo recibido, conociendo su cantidad y aceptando las exigencias de Mengano sin juramento que le obligue a la reclamación del pago. Mengano está presente en esta declaración y está de acuerdo con ella, reconociendo su licitud. Todo lo que han declarado les certifica a ambos en este [contrato], estando ambos informados, en buen estado de salud y plenas facultades mentales a fecha tal.*

*Si quieres describir la transacción dirás: “Se debe tanto del precio de un saco de trigo o del precio de un traje, o de un caballo, o de lo que sea.” [Después] delimitas la descripción [de la transcripción], la entrega y las consecuencias necesarias de los defectos, si es que los hay, informando sobre la cantidad.*

<sup>457</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 220-231.

<sup>458</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 462.

<sup>459</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 319.

## Presencia en los formularios notariales de otros contratos en relación a la deuda:

**Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>460</sup>:

- Escritura de deuda por una transacción (*dayn min mu'āmala*).

**Ibn Mugīṭ**<sup>461</sup>:

- Acta de deuda resultante de una transacción (*dayn min mu'āmala*).

**Al-Garnāṭī**<sup>462</sup>:

- Acta de deuda (*dayn*).

**Al-ʿYazīrī**<sup>463</sup>:

- Acta de deuda resultante de un negocio (*dayn min mu'āmala*).
- Endose de deudas (*bay' al-duyūn*).

## 7.6. Contratos para asegurar el pago de las deudas

Como ya he adelantado en el capítulo anterior, hay determinados instrumentos utilizados en derecho islámico para proteger los intereses de los acreedores y asegurar el pago de las deudas, como el aval y la garantía, aunque también se emplean el juramento (*yamīn/ḥilf*), la retención (*ḥabs*) y la revocación (*radd*).

El juramento es una declaración solemne ante Dios que compromete al deudor a cumplir el compromiso que ha adquirido con el acreedor. Esto hace que, en el caso de que el deudor no pague, esté faltando a su promesa hecha ante Dios y, por tanto, puede ser considerado apóstata (*kāfir*) y condenado a muerte. Para expiar su culpa, la doctrina mālikī establece ciertos actos como la liberación de un esclavo, ayunar durante dos meses y, si no se puede realizar ninguna de las dos, darle a sesenta pobres una limosna y cierta cantidad establecida de alimentos. El juramento, sin embargo, es rescindible siempre y cuando se declare que se hizo bajo el influjo de amenazas o engaños.

El derecho de retención es la facultad del acreedor de retener lo que el deudor tiene que devolver a otra persona hasta que le devuelva a él lo que le debe. Este método se suele utilizar cuando el acreedor cree que el deudor va a ser incapaz de pagarle si desembolsa dinero a esa otra persona o si el desembolso puede suponer la insolvencia del deudor.

---

<sup>460</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, p. 146; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 288.

<sup>461</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muqniʿ*, p. 287.

<sup>462</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭāʿiq al-mujṭasara*, pp. 28, 49.

<sup>463</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 319, 328-329, 471.

El acreedor también tiene el derecho de revocación sobre su deudor en el periodo que precede a su declaración de insolvencia. Esto consiste en que el acreedor puede revocar los actos llamados “de liberalidad” que el deudor lleve a cabo, ya que estos pueden llevarle a la insolvencia y hacer que no pueda pagar sus deudas. Dentro de estas transacciones se encontrarían: la garantía sobre la deuda de otra persona, la donación, la manumisión de un esclavo, la constitución de un habiz, etc. En definitiva, sólo son revocables aquellos actos que impliquen la disminución del patrimonio del deudor, no los que no impliquen ganancia, por ejemplo, si un deudor rechaza que le liberen de otra deuda, el acreedor no podrá revocar su rechazo.

### **- La prenda (*rahn*)<sup>464</sup>**

En origen, la prenda islámica era, sobretudo, un medio de probar la existencia de un crédito más que una manera de asegurar el pago del mismo. En el Corán (II: 283) es éste el concepto que aparece y la jurisprudencia posterior no difiere en gran manera, ya que compara la prenda con un testimonio mediante el cual un acreedor puede demostrar que le deben algo, es una garantía en cualquier caso. Chalmeta considera la prenda como el equivalente en derecho islámico a la hipoteca, a diferencia de Santillana, quien propone la *tunyà* como transacción equivalente<sup>465</sup>.

El que ofrece la prenda es *al-rāhin* y el que lo recibe, *al-murtahin*. El objeto de la prenda es *al-rahn* o *al-marhūn* y el crédito garantizado, *al-marhūn bi-hi*.

Lo que se ofrece como prenda tiene que ser algo determinado mediante lo cual pudiera pagarse la deuda. Todo lo que puede ser vendido, se puede ofrecer como prenda, aunque el deudor conserva, en todo momento, su derecho de propiedad. Además, al contrario que en las ventas, se admite lo aleatorio -como una cosecha futura- ya que es preferible eso a nada. Es controvertido si se puede dar en prenda, por ejemplo, un animal que todavía no ha nacido debido a que la aleatoriedad de la transacción es demasiado evidente en este caso y se asemeja mucho a una apuesta. También otro crédito puede constituir la prenda del primero.

Nada impide a las partes pactar que el acreedor pueda hacer uso de la prenda y aprovechar sus frutos en caso de que los tenga, siempre y cuando se establezca una fecha límite para este disfrute. Esto, en cualquier caso, no está permitido:

---

<sup>464</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 464-483; IBN RUŠD, *Bidāyat al-muŷtahid*, II, pp. 272-278; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 325-334.

<sup>465</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 275; SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 483. Hay que tener en cuenta que, como ya expuse en el apartado sobre la *tunyà*, Santillana consideraba dicha transacción como una especie de prenda, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 160, n. 161.

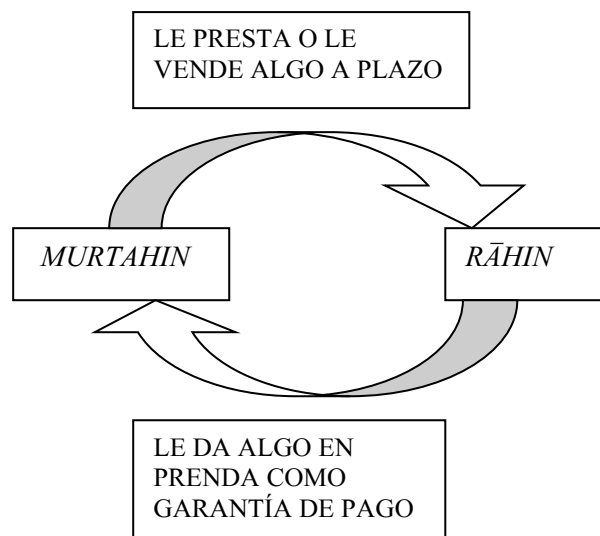
- cuando el crédito es a causa de un préstamo, ya que constituiría un negocio usurario, a no ser que los frutos se consideren parte de la prenda y no como intereses.
- cuando la prenda consiste en árboles frutales, porque eso se consideraría como una venta de frutos que todavía no existen, lo cual es ilícito. Se permite cuando se limita a los frutos de un sólo año y los frutos ya están en proceso de maduración.
- cuando la prenda consiste en algo cuyo uso o disfrute difiere según la persona que lo use, como la ropa o los animales (esta regla es controvertida).

El acreedor tiene la obligación de cuidar lo que se le ha entregado como prenda y de devolverlo en las mismas condiciones de calidad en que lo recibió y tiene que asumir la responsabilidad en el caso de que se estropee, se rompa, etc. Únicamente está libre el acreedor de dicha responsabilidad cuando el objeto sufre daños a causa de los actos de una tercera persona o por razones de fuerza mayor, como un terremoto. Por este motivo, cualquier contrato que exonere al acreedor de su responsabilidad respecto a la prenda es nulo. Si un acreedor, por ejemplo, restituye una prenda por valor de cien monedas alegando que ese era el valor de la prenda que recibió en un principio por un préstamo de mil monedas, mientras que el deudor afirma que el valor de la prenda era superior, se suele creer al deudor, ya que es improbable que un acreedor acepte una prenda de cien monedas por un préstamo de mil, aunque no hay consenso entre los juristas. A través de esta práctica, el acreedor podría estar obteniendo un beneficio ilícito.

El acreedor, tras devolver la prenda, tiene derecho a que se le devuelvan los gastos derivados de la conservación de dicha prenda y estos gastos constituyen un crédito personal del acreedor al deudor, sin embargo, eso no le da derecho -una vez saldada la deuda- a retener la prenda hasta recuperar el dinero de los gastos que ha tenido que asumir, a no ser que se establezca lo contrario en el contrato.

Si el deudor no paga lo que debe, los efectos de la prenda vienen determinados por la naturaleza misma del contrato pero, en cualquier caso, si la prenda se concibe como un depósito destinado a garantizar al acreedor el pago de lo que se le debe, este tiene derecho a retener la prenda hasta el mismo momento en que reciba lo que prestó, aunque no puede vender dicho depósito a un tercero, por tanto, si no le pagan, el acreedor deberá acudir al juez para obtener la liquidación de la prenda.

La prenda se extingue y, por tanto, vuelve a su dueño con la extinción del contrato principal al que está sujeto. También se devuelve la prenda en caso de renuncia a ella por parte del acreedor. La prenda, en cambio, perdura independientemente de la muerte de una de las partes, ya sea del acreedor o del deudor.



**Presencia en los formularios notariales:** No he encontrado ningún modelo de *rahn* en el formulario de Ibn Mugīt. Aún así, los contratos al respecto no hablan directamente del establecimiento de la prenda, sino que la mencionan de manera indirecta.

**Ibn al-‘Aṭṭār**<sup>466</sup>:

- Contrato de alquiler en el que el contratado recibe el salario y deja en prenda bienes raíces.

**Al-Būnī**<sup>467</sup>:

- Acta de venta de la prenda por el acreedor.

**Al-Garnāṭī**<sup>468</sup>:

- Contratos de *rahn*.

**Al-Ŷazīrī**<sup>469</sup>:

- Acta de venta [de la prenda] por el acreedor hipotecario conforme a estipulación con el pignorador (*murtahin*).

<sup>466</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā’iq*, pp. 465-467; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, pp. 709-711.

<sup>467</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 78.

<sup>468</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭā’iq al-mujtaṣara*, p. 29.

- El aval (*ḍamān/ ḥamāla*)<sup>470</sup>

El aval (*ḍamān/ ḥamāla*) es un contrato mediante el cual el acreedor hace que un tercero asuma la obligación del deudor sin eximir a este último, es decir, que esa tercera parte asume la deuda en caso de que el deudor original no sea capaz de hacer frente al pago. Es otra persona la que avala al deudor en lugar de que el deudor mismo deposite una prenda como garantía.

El avalista recibe el nombre de *al-ḍāmin*, *al-kafil* o *al-za'im* y el acreedor, el de *al-maḍmūn la-hu*. El deudor es *al-maḍmūn* o *al-maḍmūn bi-hi*<sup>471</sup>. La deuda se conoce como *al-maḍmūn fi-hi*<sup>472</sup>.

Para poder actuar como garante hace falta estar en pleno uso de las capacidades mentales y ser mayor de edad. La mujer casada, los enfermos, los insolventes y los esclavos pueden actuar como garantes, aunque su capacidad está limitada. La mujer debe contar con el apoyo de su marido; el enfermo, con el de sus herederos; el insolvente, con el de sus acreedores y el esclavo, con el de su dueño.

El consentimiento del deudor no es necesario para que el aval se considere válido y se considera válido un aval aunque venga dado por un ausente e incluso por un difunto. Se puede pagar la deuda de otra persona sin que él lo sepa y, según los *mālikíes*, aun en contra de su voluntad, siempre y cuando no se tenga la mala intención de adquirir un derecho sobre el deudor para humillarle u obtener un provecho ilícito.

El aval no tiene por qué cubrir el valor de toda la deuda, sino que puede cubrir sólo una parte o un periodo de tiempo más breve que el establecido para la devolución del préstamo, es decir, que el aval no tiene por qué tener condiciones análogas a las del préstamo.

No pueden ser objeto de aval:

- las obligaciones sobre algo ilícito, como la venta de vino u otros productos con los que no se puede comerciar o un préstamo con intereses, del mismo modo que cualquier otra transacción usuraria.
- las obligaciones que el garante no puede satisfacer en lugar del deudor, como por ejemplo aquellas cuyo pago es una pena corporal u otro pago que el deudor deba cumplir personalmente.
- las obligaciones imposibles, por ejemplo aquellas en las que se debe restituir algo concreto y no algo similar a lo debido.

---

<sup>469</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 165-166.

<sup>470</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 483-495.

<sup>471</sup> Según Santillana, los *šāfi'íes* lo conocen como *maḍmūn 'an-hu*. SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 484.

<sup>472</sup> Según Santillana, los *šāfi'íes* lo conocen como *maḍmūn bi-hi*. SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 484.

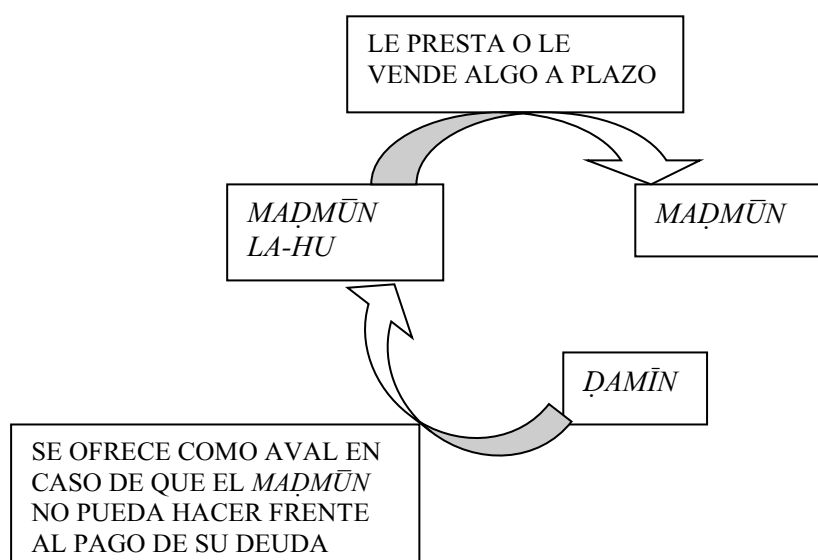
- las obligaciones procedentes de un contrato de manumisión de un esclavo (*kitāba*) ya que, aunque si el esclavo no paga, recae en la esclavitud, sin embargo, no puede ser forzado a pagar como en otros tipos de deuda.

El aval puede considerarse también un contrato de beneficencia, similar al préstamo sin intereses (*qarḍ*) y toda estipulación de compensación a favor del garante, ya sea de parte del deudor o del acreedor, será razón de nulidad del aval ya que, de otro modo, se estaría convirtiendo en un negocio usurario (*ribā*).

El aval no sólo funciona en el caso de que el deudor no cumpla con el pago, sino también en el caso de que pague sólo parcialmente, haciéndose cargo el garante, en ese caso, de la parte restante.

El acreedor no puede recurrir al garante hasta que haya transcurrido el plazo en el que el deudor debe devolver lo prestado, a menos que el deudor sea declarado insolvente.

El garante podrá pedir al deudor que le devuelva lo que ha pagado por él si presenta pruebas que demuestren que, efectivamente, se ha hecho cargo del pago, incluso en el caso de que el aval se haya establecido sin el conocimiento del deudor.



#### Modelo de acta de garantía de una deuda (*ḍamān bi-māl*)<sup>473</sup>

*Fulano, hijo de Fulano, avala a Mengano, hijo de Mengano ante Zutano, hijo de Zutano, por el total de la deuda que tiene con él hasta que esta se salde de tal manera con tal cantidad en tal plazo, teniendo conocimiento de que la garantía obliga a [respaldar con] la citada cantidad al avalado ante el acreedor, de la manera mencionada con la garantía necesaria para [preservar] su compromiso y sus bienes*

*Fulano (el garante) da fe del testimonio sobre la garantía requerido contra sí mismo de lo que tiene conocimiento, estando en buen estado de salud y en pleno uso de sus facultades. El avalado testifica que acepta citada la garantía y el acreedor da testimonio acerca de la obligación de la cantidad señalada del avalado ante sí mismo, estando ambos en buen estado de salud y en pleno uso de sus facultades.*

*En tal fecha.*

<sup>473</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 321-327.

Hay un tipo de aval (*ḥaml*) en el que, al contrario que en el tipo de aval más habitual (*ḍamān* o *ḥamāla*), al hacerse cargo un garante de la deuda, el deudor queda exento de su obligación de pago, es decir, que el avalista sustituye al deudor<sup>474</sup>.

#### Modelo de escritura de *ḥaml*<sup>475</sup>

Fulano avala a Mengano en todo lo que le requiere [Mengano a Fulano] sobre su dinero y su deuda con *ḥaml* y no con *ḥamāla* habiendo sido informado sobre la obligatoriedad de la disposición mencionada que Fulano tiene respecto a Mengano de forma lícita.

Fulano consiente en esto, después Fulano obrará según lo [escrito] anteriormente.

#### Presencia en los formularios notariales:

##### Ibn al-ʿAṭṭār<sup>476</sup>:

- Escritura de aval de comparecencia (*ḥamāla bi-wayḥ*) por una deuda contraída por el avalado (*mutaḥammal*).
- Escritura de aval de comparecencia del reclamado por un crédito todavía no probado.
- Escritura de garantía (*ḍamān*) de comparecencia -si prefieres, puedes decir “compromiso (*taḥammul*)”-, por el cual el garante (*ḍamīn*) o aval (*mutaḥammil fī-hi/ fī-hā*) estipula quedar eximido de [pagar] el dinero.
- Escritura de aval pecuniario (*ḥamāla bi-māl*), o garantía (*ḍamān*) de una [cantidad] de dinero.

##### Ibn Muḡīṭ<sup>477</sup>:

- Acta de rechazo de un *ḥaml*.
- Acta de reconocimiento por parte de un hombre de la sustitución en la deuda (*ḥaml*) de su mujer.
- Acta de aval de bienes (*ḥamāla bi-māl*).
- Acta de exención (*barāʿa*) de aval de bienes (*ḍamān māl*).
- Acta de exención (*barāʿa*) de aval de comparecencia (*ḍamān wayḥ*).

##### Al-Garnāṭī<sup>478</sup>:

---

<sup>474</sup> Chalmeta dice que ningún formulario a excepción del de al-ʿYazīrī contiene un documento de *ḥaml*, pero el formulario de Ibn Muḡīṭ sí recoge modelos de esta transacción, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 302; IBN MUGĪṬ, *Al-Muḡnī*, pp. 121-123.

<sup>475</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 326.

<sup>476</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, pp. 154-163; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 303-309.

<sup>477</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muḡnī*, pp. 121-123, 312-314.

<sup>478</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭāʿiq al-mujtaṣara*, p. 37.



- Acta de garantía (*ḍamān*).

**Al-Ŷazīrī<sup>479</sup>:**

- Acta de garantía de una deuda (*ḍamān bi-māl*).
- Acta de garantía de comparecencia (*ḍamān waŷh*).
- Acta de garantía de caución (*ḥamāla*) de un derecho que no consta o de comparecencia de un demandado.
- Casos que requieren caución (*ḥamāla*) y establecimiento de la prueba después del juramento.
- Acta de fianza (*ḥaml*).
- Acta de exención (*barā'a*) de garantía pecuniaria (*ḍamān māl*).
- Acta de exención (*barā'a*) de garantía de comparecencia (*ḍamān waŷh*).

---

<sup>479</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 321-327.

## PARTE SEGUNDA: Tipos de contratos

### CAPÍTULO 8: CONTRATOS DE BENEFICENCIA, CONTRATOS DE CUSTODIA Y CESIÓN DE BIENES AJENOS Y CONTRATOS SIMILARES A LAS VENTAS

#### 8.1. Los contratos de beneficencia<sup>480</sup>

Son aquellos con los que no se obtiene un beneficio personal, es decir, que son acciones desinteresadas (contratos de liberalidad o *ʿaṭiyya*) y, por definición, lo contrario al contrato de intercambio (*ʿaqd muʿāwada*). En ocasiones, se han empleado las donaciones o regalos como instrumento para camuflar los intereses, alegando que son bonificaciones en agradecimiento a que la otra parte haya accedido a conceder el préstamo. Por ejemplo, Ana María Carballeira habla sobre la existencia de la donación onerosa (*hiba ʿalà l-tawāb*)<sup>481</sup>, que es aquella mediante la cual el donatario se compromete a entregarle al donador una compensación o contraprestación (*tawāb*) en metálico o en especie. La mayoría de los juristas han optado por considerarla como una venta cualquiera y, por tanto, como tal está regulada, aunque sería una posible manera de realizar un préstamo usurario.

García-Sanjuán hace un estudio sobre los contratos de beneficencia, dedicando un capítulo a las donaciones, otro a los habices familiares o privados y otro, a los habices piadosos. Dice que no siempre la donación de habices responde a una intención piadosa, por ejemplo, las donaciones familiares, que se realizan a favor de personas determinadas. Este tipo de donaciones se desarrolla al utilizar los habices con una finalidad privada y no con la finalidad pública que los caracterizaba originalmente<sup>482</sup>. Una persona podría, con estas donaciones familiares o privadas, donar sus bienes a un familiar para que no le obliguen a hacer frente a sus deudas pendientes y ese es el motivo por el que los acreedores tienen derecho a anular cualquier contrato que su deudor lleve a cabo con otra persona y que pudiera mermar sus propiedades<sup>483</sup>.

La clasificación andalusí de algunos de estos contratos en los diferentes formularios notariales, según Chalmeta y Marugán, es: *taḥbīs*, *ṣadaqa*, *hiba* y *ʿumrā* exceptuando a Ibn al-ʿAṭṭār, que identifica la *ʿāriya* con la *ʿumrā*<sup>484</sup>. Sin embargo, Santillana define la *ʿumrā* como

---

<sup>480</sup> Sobre los bienes habices y todo tipo de donaciones en al-Andalus es imprescindible consultar las obras de Carballeira y García-Sanjuán, CARBALLEIRA, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus*; GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*.

<sup>481</sup> CARBALLEIRA, *Legados píos*, p. 28.

<sup>482</sup> GARCÍA-SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 98.

<sup>483</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, I, pp. 135-138.

<sup>484</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 357. No creo que esta afirmación sea exacta, ya que en el formulario hay varios modelos de *ʿāriya*, pero también hay uno de *ʿumrā* y, si realmente los identificara, utilizaría el mismo término. Ibn Mugīl y al-Garnāṭī, sin embargo, sólo recogen modelos de *ʿumrā*, cf. IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʾiq*, pp. 98-103, 106-110;

donación en usufructo<sup>485</sup> y así lo recoge también Carballeira<sup>486</sup>. La *‘āriya*, en cambio, es la cesión del disfrute de algo durante un tiempo determinado, como mostraré a continuación.

Otros tipos de donación son: la *minḥa*<sup>487</sup> o *manīḥa*, que es el contrato mediante el cual se cede gratuitamente el usufructo de un animal por un periodo determinado; el *ijḏām*<sup>488</sup>, en el que se cede los servicios de un esclavo, y el *irfāq*<sup>489</sup>, que abarca todos los actos por los cuales una persona cede a su vecino un derecho que constituya una ventaja para él, como por ejemplo, que pueda pasar a través de su terreno siempre que quiera; este último contrato pretende facilitar las relaciones entre vecinos.

- Las **fundaciones pías (habiz, taḥbīs, ḥubūs, waqf)**<sup>490</sup> consisten en donaciones de bienes patrimoniales que se dedican a alguna obra de caridad, pero cuya propiedad se reserva a la familia del donante y sus herederos, es decir, que el donante *conserva la nuda propiedad de lo cedido*<sup>491</sup>. Pueden, por ejemplo, darse en usufructo terrenos o edificios para construir escuelas, mezquitas, centros de salud, centros de asistencia a los pobres etc. Los *ḍimmīs* podían donar sus bienes para crear fundaciones pías siempre y cuando no fuera para nada relacionado con vino, alimentos impuros o construir iglesias o sinagogas. García-Sanjuán dice que hasta el s. III/IX no existen evidencias contrastadas sobre la existencia del *waqf* como institución consolidada en al-Andalus<sup>492</sup>.

Según Carballeira, no hay diferencias en la jurisprudencia *mālikī* entre el término *ḥubus* y el término *waqf* cuando ambos hacen referencia a algo a cuyos frutos el propietario renuncia para destinarlos a fines benéficos, aunque el segundo (*waqf*) aparece con mayor frecuencia en textos orientales, mientras que magrebíes y andalusíes suelen utilizar *ḥubus*. El término *waqf*, sin embargo, no sólo designa el objeto del *habiz*, sino también el acto jurídico por el que se constituye la fundación y, en ese sentido es sinónimo de *taḥbīs*, y no de *ḥubus*<sup>493</sup>.

---

CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, pp. 223-226, 230-234; IBN MUGĪT, *Al-Muqni’*, pp. 333-334; AL-GARNĀTĪ, *Al-Waṭā’iq al-muḥtaṣara*, p. 41.

<sup>485</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, I, pp. 360-361.

<sup>486</sup> CARBALLEIRA, *Legados píos*, p. 28; remite a AMAR, “La Pierre de touche des Fétwas”, pp. 414-415; LINANT DE BELLEFONDS, “Hiba”, p. 362; PESLE, *La donation dans le droit musulman*, p. 173-180.

<sup>487</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā’iq*, p. 104; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 228; AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 282.

<sup>488</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā’iq*, p. 115; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 238; AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 310.

<sup>489</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā’iq*, p. 117; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 240; AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 311.

<sup>490</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 412-452.

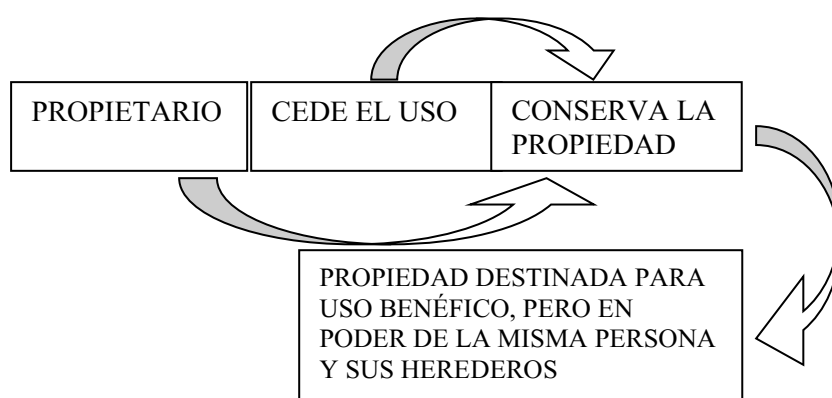
<sup>491</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 359.

<sup>492</sup> GARCÍA-SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 75.

<sup>493</sup> CARBALLEIRA, *Legados píos*, pp. 13-15.

Hay dos tipos de habiz, el *hubus jayrī* y el *hubus ahlī* o *durri*. El primero es de carácter público y es el que verdaderamente responde al objetivo altruista de las obras de beneficencia, mientras que en el segundo, el fideicomiso familiar, el fundador dejaba los bienes a su familia, normalmente, a sus hijos. Cuando los beneficiarios morían, los bienes pasaban a cumplir ese destino piadoso previsto en origen para los habices, transformándose en habices del primer tipo. Además, al no poderse auto-designar el fundador de un habiz como beneficiario del mismo, recurrían a dejárselo a un hijo menor de edad o incluso aún por nacer en el momento de la donación con el objetivo de blindar sus propiedades ante los acreedores<sup>494</sup>. Cuando el hijo cumplía la mayoría de edad tomaba posesión del usufructo de los bienes a través de la *hiyāza*. Como se puede ver por los modelos de contrato que recojo en los diferentes apartados sobre los contratos de beneficencia, los fideicomisos familiares pueden encontrarse bajo cualquiera de los nombres *hubus*, *tahbīs*, *waqf*, *ṣadaqa*, *hiba*, etc.

Existe un tipo de *waqf* que no consiste en bienes inmuebles, sino en dinero. Era algo poco común en el mundo islámico en general, pero en lo que hoy conocemos como Turquía y en los Balcanes se convirtió en una actividad muy frecuente en los siglos XV y XVI. Este tipo de *waqf* permitió que los deudores pudieran blindar sus bienes sin la necesidad de adquirir propiedades. Además, a través de préstamos con intereses, el *waqf* en dinero producía ingresos, a diferencia de los demás. Muchos ulemas consideraron que violaba las leyes del *waqf* y también las concernientes a los intereses, pero sus partidarios alegaron que era una actividad útil<sup>495</sup> y su inclusión en el sistema del *waqf* hizo que se acabase considerando algo lícito. Lo cierto es que este *waqf* difería totalmente en la esencia del objetivo original de esta transacción.



<sup>494</sup> En el formulario de Ibn al-'Aṭṭār hay tres inscripciones judiciales acerca de deudores que crean fideicomisos familiares para eludir el pago de sus obligaciones, IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, pp. 626-633; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, pp. 902-909.

<sup>495</sup> KURAN, *The Long Divergence*, pp. 158-161.

## Modelo de *ḥubus jayrī*:

### Modelo de escritura de institución de habiz (*ḥubus*) de una tierra para cementerio<sup>496</sup>

*Fulano constituye el conjunto de un terreno<sup>497</sup> situado en tal sitio, con tales medidas en habiz permanentemente mientras dure el mundo, a favor de los musulmanes difuntos para enterrarlos en él. Pretende con ello acercarse a Dios [bendiciones] y a la última morada. Conoce su valor y lo entrega a Mengano, quien lo recibe de Fulano y toma posesión de ello.*

[Los testigos] *dan fe*.

## Modelo de *ḥubus ahlī*:

### Modelo de escritura de un habiz (*taḥbīs*) [a favor de sus hijos menores]<sup>498</sup>

*Fulano, hijo de Fulano constituye en habiz a favor de sus hijos menores de edad Fulano, Mengano y Zutana y de todos los hijos que tengan los beneficiarios mencionados -o durante su vida-, si Dios [bendiciones] lo permite, toda la propiedad en tal sitio, con tal situación y tales medidas, con tales provechos y utilidades, tanto inherentes como provenientes de ella, no quedándose para sí mismo el instituidor Fulano nada de ello, ya sea por derecho ni por propiedad ni disfrute, ni poco ni mucho y sólo se establece el habiz como se explicó al inicio de este apartado. Quien fallezca de entre ellos sin herederos, su parte revertirá en los restantes, con la condición de que sea como habiz. Y cuando fallezcan y no quede ninguno de ellos [todo] ello, revertirá, con el paso del tiempo, en un habiz [llevado a cabo] de tal manera, para toda la vida mientras se sucedan los días y soplen los vientos, hasta que Dios herede la tierra y lo que haya sobre ella. Él es el mejor de los herederos.*

*Fulano conoce el valor de lo que se constituye como habiz y toma nota de su cantidad. Lo hace para acercarse a Dios [bendiciones] y por lo grandioso de su recompensa. Toma posesión el mencionado instituidor (muḥabbas), Fulano, del habiz instituido por él mismo en nombre de sus hijos y de los hijos de estos, según lo que se permite a los padres a quienes se les atribuye asuntos de sus hijos, hasta que sean [mentalmente] capaces o alcance uno de ellos la mayoría de edad y se le permita tomarlo [el habiz].*

[Los testigos] *dan fe del testimonio del instituidor Fulano.*

[Después] *pasas a la fecha.*

**Presencia en los formularios notariales:** A juzgar por lo prolífico de los modelos de habices en todos los formularios, debía ser una transacción bastante frecuente. En el de Ibn al-ʿAṭṭār, además, también hay tres inscripciones judiciales al respecto, como en el de al-Būntī. El habiz de caballos, armas y ejemplares del Corán se repite en todos menos en el de al-Garnāṭī, cuyos modelos son de tipo mucho más general. El modelo del habiz de un terreno para hacer un cementerio aparece tanto en el de Ibn Muḡīṭ como en el de Al-ʿYazīrī, igual que el habiz de una propiedad para una mezquita. A continuación voy a recoger los modelos de contrato que no tengan fines caritativos.

<sup>496</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 288.

<sup>497</sup> El término “*dimna*” que emplea al-ʿYazīrī puede tener el sentido de estercolero o muladar, cf. CORRIENTE Y FERRANDO, *Diccionario avanzado de árabe*, p. 375.

**Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>499</sup>:

- Establecimiento de una fundación (*taḥbīs*) a favor de los [hijos] menores y mayores de edad<sup>500</sup>.
- Escritura de constitución de una fundación (*taḥbīs*) donde la toma de posesión [es formalizada] por un contrato de arrendamiento y un contrato de labranza por su tierra.
- Escritura de testimonio de reserva (*istirʿāʾ*) en una escritura de habiz ad cautelam (*ḥabāsa li-taqiyya*) -o por otro motivo que se mencione-.
- Escritura de testimonio de algunas personas incluidas en un habiz (*ḥubus*), o de los descendientes, para su renovación, cuando los testigos han desaparecido o se ha perdido el escrito.
- Escritura de usufructo de un habiz del que el fundador ha tomado posesión en nombre de sus hijos menores de edad, y que está gastando en provecho propio, por lo que resulta obligado anular el habiz.
- Inscripción judicial por un hombre al que sus acreedores reclaman unas deudas que les debe, pero cuyos bienes no encuentran. El [deudor] confiesa habérselos cedido a sus hijos menores como habiz, fideicomiso familiar o donación, habiendo tomado él posesión en su nombre; o a sus hijos mayores, los cuales tomaron personalmente posesión, o a extraños que los recibieron.
- [Variante del anterior] cuando se desconoce la fecha de la deuda, pero ha mediado toma de posesión por un adulto de bienes cedidos por el deudor.
- [Variante del anterior] cuando la toma de posesión fue efectuada por el propio instituidor-deudor.

**Al-Būnī**<sup>501</sup>: Los documentos que recoge parecen tener todos fines benéficos.

**Ibn Mugīṭ**<sup>502</sup>:

---

<sup>498</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muqniʿ*, p. 323.

<sup>499</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʾiq*, pp. 171-180, 206-208, 232-236; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 367-376, 391-394, 860-867, 902-909.

<sup>500</sup> Al tratarse de un *ḥubus ahlī*, o fideicomiso familiar, en la traducción del formulario de Ibn al-ʿAṭṭār, este y el anterior modelo de contrato están en el apartado de *ṣadaqāt* y separados del resto de los habices, mientras que en la edición del formulario de Chalmeta no aparecen ordenados de la misma manera, cf. IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʾiq*, p. 652; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. V.

- Acta de un habiz (*taḥbīs*) [a favor de sus hijos menores].

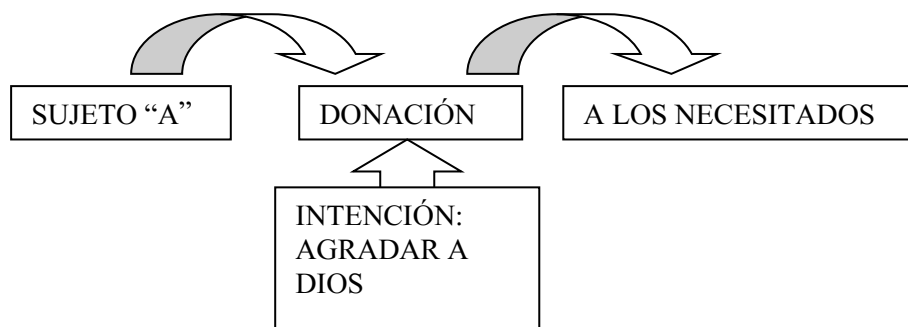
**Al-Garnāṭī**<sup>503</sup>:

- Acta de un habiz (*ḥubus*).
- Acta de otro habiz (*ḥubus*).

**Al-Ŷazīrī**<sup>504</sup>:

- Acta de un habiz (*ḥubus*).
- Acta secreta de carencia de intención de instituir un habiz (*taḥbīs*).
- Acta que anula el habiz (*ḥubus*). Este modelo es importante porque puede ser la manera en que alguien que instituye un habiz para desentenderse de las deudas recupera sus propiedades tras recuperarse de la bancarrota.

- **Ṣadaqa**: Este término tiene tres significados diferentes; uno de ellos es el de limosna espontánea, otro es el de azaque o limosna legal -sinónimo de *zakāt*- y también tiene el sentido de fundación a favor de toda o parte de la descendencia<sup>505</sup>. La diferencia entre la *ṣadaqa* en su última acepción de fideicomiso familiar y la *ṣadaqa* como donación desinteresada (*hiba*) radica en la intención (*niyya*) del donante. La *ṣadaqa* en el sentido de limosna se hace por amor a Dios, es decir, para realizar un acto que Dios considere agradable, mientras que la segunda se realiza para beneficiar al receptor o en beneficio propio<sup>506</sup>. Por compartir con el habiz las características de inalienabilidad e inmutabilidad, sus normas son las mismas que las del habiz y, por ello, los juristas las suelen tratar juntas.



<sup>501</sup> Los modelos de habices recogidos en el formulario notarial de al-Būntī son utilizados por Chalmeta para completar -a modo de hipótesis- un posible índice original de fórmulas de habices en el formulario de Ibn al-ʿAṭṭār, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 363.

<sup>502</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqniʿ*, pp. 323-328.

<sup>503</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭʿiq al-mujtasara*, pp. 39-40.

<sup>504</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 284-298.

<sup>505</sup> Todos los modelos de *ṣadaqa* que he encontrado en los formularios notariales son, en realidad, fideicomisos familiares; ninguno refleja la acepción de *ṣadaqa* como limosna.

<sup>506</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 379.

El tipo de *ṣadaqa* que se plantea en el siguiente modelo de contrato no es una *ṣadaqa* en el sentido piadoso, sino que se trata de una donación a un hijo y, en ningún caso, supone para el *mutaṣaddiq* el desprenderse físicamente de la propiedad hasta que el hijo crece. En esta situación, ningún necesitado está recibiendo una ayuda:

**Modelo de escritura de *ṣadaqa* (de un hombre a su hijo pequeño)<sup>507</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano al-Fulānī, le da como ṣadaqa o limosna (taṣaddaqa) a su hijo pequeño, Mengano, que está bajo su cuidado, el conjunto de la casa que tiene en tal ciudad, en tal barrio y con tales dimensiones, [incluyendo] sus servicios, comodidades y utilidades, tanto inherentes como provenientes de la misma [la casa]. La ṣadaqa [que él da por amor] a Dios [bendiciones], [consiste] en descontarla [la casa] de sus bienes y separarla de sus propiedades para [dársela] a su hijo mencionado, conociendo su valor y cuantía [de la casa] sin condición, ni pacto de reembolso (ṭunyā), ni derecho de opción (jīyār), eso es lo que quiere Dios Todopoderoso. El que da la limosna (mutaṣaddiq) mencionado, Fulano, toma posesión de ella [la casa] él mismo en nombre de su hijo, según lo que les está permitido a los padres respecto a sus hijos pequeños hasta que alcanzan la mayoría de edad.*

*[Los testigos] darán fe del testimonio del mutaṣaddiq Fulano y se pondrá la fecha.*

*En el caso de que el mutaṣaddiq viviera en ella [la casa] dirás:*

*“Fulano -el mencionado- abandona el conjunto de la casa limitado en este escrito, él mismo junto con sus pertenencias y su familia, cierra la puerta (y la clausura) y se va de ella. Ante la presencia del firmante, en tal mes de tal año.”*

Como se puede observar, este tipo de donación no es caritativa, sino que tiene el fin de que alguien conserve el uso de una propiedad a pesar de haberla donado. Esta transacción se puede realizar por dos posibles motivos. El primero de ellos es que se quiera dejar algo en herencia a uno de los hijos específicamente y el segundo, que se quieran proteger las pertenencias frente a un concurso de acreedores. Cuando alguien tiene deudas y antes de que se le declare insolvente -ya que, como señalé en la primera parte de la sección, cuando alguien es declarado insolvente no puede realizar ningún acto de beneficencia sin el consentimiento de sus acreedores- puede poner a salvo sus pertenencias con un contrato de este tipo, como con el *ḥubus ahlī*.

**Presencia en los formularios notariales:** Pese a que a la *ṣadaqa* se le presupone una vertiente piadosa de dar al que lo necesita, en los formularios notariales sólo aparecen modelos de *ṣadaqa* en el sentido de fideicomiso familiar. No aparece ningún modelo en el breve formulario de al-Garnāṭī.



**Ibn al-ʿAṭṭār<sup>508</sup>:**

- Escritura de fideicomiso familiar (*ṣadaqa*) de un hombre a favor de su hijo menor de edad.
- Escritura de recepción por el hijo mayor de edad, en su nombre y en nombre de sus hermanos menores, del fideicomiso (*ṣadaqa*) [instituido] por su padre.
- Escritura del fideicomiso (*ṣadaqa*) de un padre en favor de sus hijos menores de edad de una casa, con excepción de la parte en la que él habitará de por vida.
- Escritura del fideicomiso (*ṣadaqa*) de unas fincas en una aldea a favor de los hijos menores de edad del fundador.
- Escritura de fideicomiso (*ṣadaqa*) familiar de un hombre a favor de su hijo mayor de edad o de un extraño.

**Ibn Muḡīṭ<sup>509</sup>:**

- Acta de *ṣadaqa* de un hombre a su hijo menor [de edad].
- Acta de *ṣadaqa* de un hombre a su hijo mayor [de edad] o a un extraño.

**Al-ʿYazīrī<sup>510</sup>:**

- Acta de limosna legal (*ṣadaqa*) [a su hijo menor de edad].
- La **donación (*hiba*)<sup>511</sup>**: La terminología castellana referente a los contratos de beneficencia puede llegar a ser muy ambigua; por ejemplo, la palabra donación no designa solamente la *hiba* árabe, sino que otros tipos de contrato benéfico como el habiz, la *ʿumrā* o la *ṣadaqa* se engloban también dentro de las donaciones aunque tengan sus características específicas. Además de otro tipo de donaciones como la *minḥa*, el *irfāq*, el *ijḍām* o la donación entre cónyuges o la donación de los padres a los hijos cuando se van a casar, también hay un tipo de donación -a la que ya he hecho mención- en la que se espera una retribución a cambio; es la donación onerosa (*hiba ʿalā l-ṭawāb* o *hiba li-l-ṭawāb*). En la mayoría de las doctrinas jurídicas se la considera como una venta o un intercambio, de modo que se somete a sus mismas reglas. En esta donación

---

<sup>507</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muḡniʿ*, p. 328.

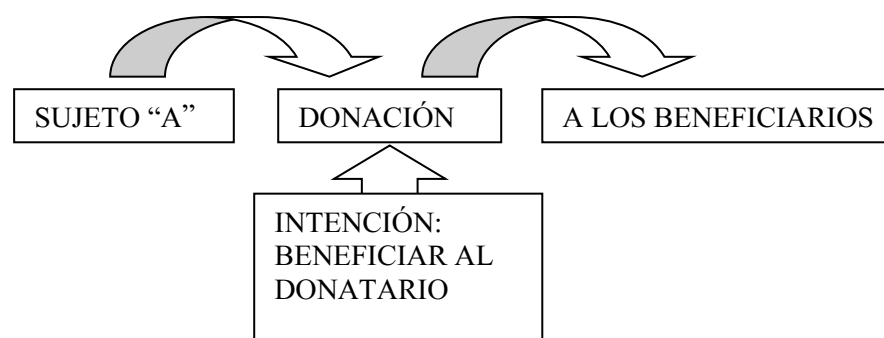
<sup>508</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, pp. 211-223; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 404-415.

<sup>509</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muḡniʿ*, pp. 328-330.

<sup>510</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 301.

onerosa, se establece en el contrato que la otra parte tiene que corresponder a la donación que le han hecho sin especificar en qué debe consistir. Esta correspondencia deberá consistir en algo diferente de lo recibido y siguiendo las reglas generales del comercio para no incurrir en el *ribā*. También se puede eludir dicha correspondencia reestableciendo exactamente lo que fue donado.

En relación a las donaciones, diré que algunos gramáticos que analizaron el significado de la palabra *ribā*, como al-Azharī (m. 370/980) e Ibn Manẓūr (m. 711/1311), describieron dos tipos de *ribā*, uno legal y otro ilegal, pues había casos en los que una suma añadida que se regalaba al prestamista antes incluso de recibir el préstamo se podía interpretar como un obsequio o donación y no como un incremento por retrasarse al devolver el dinero. Sin embargo, el término *ribā* con el sentido de obsequio no parece que se usara en la época preislámica ni tampoco en la islámica<sup>512</sup> y ninguno de estos gramáticos da ningún ejemplo de ello. Fazlur Rahman asegura que la palabra *ribā* en la azora mecana de los Bizantinos (*Rūm*) es definida también por comentaristas clásicos del Corán como al-Ṭabarī (m. 310/923), al-Bayḍāwī (m. 716/1316) y al-Suyūṭī, como regalo (*hadiyya*)<sup>513</sup>, y que eso les permitió inventarse un tipo lícito de *ribā*<sup>514</sup>. Chalmeta achaca la falta de fetuas al respecto a que es una cuestión que no ha estimulado la agudeza de los ulemas<sup>515</sup>, pero una explicación plausible también podría ser que la donación ha sido el método más sencillo para ocultar el pago de intereses a cambio de un préstamo.



<sup>511</sup> LINANT DE BELLEFONDS, *Hiba*, p. 362; PESLE, *La donation dans le droit musulman*, pp. 173-180 ; SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 397-412.

<sup>512</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 21.

<sup>513</sup> Carballeira dice que hay quienes sostienen que la diferencia entre *hiba* y *hadiyya* es una innovación terminológica, pero que el término *hadiyya* se aplica, preferentemente a la donación de un objeto mueble, hecho a título de regalo, cf. CARBALLEIRA, *Legados píos*, p. 26, remite a WEIR, “Sadaka”, *EI2*, VIII, pp. 729-736 y LINANT DE BELLEFONDS, “Hiba”, *EI2*, III, pp. 361-362.

<sup>514</sup> RAHMAN, “*Ribā and Interest*”, p. 10.

<sup>515</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 418.

### **Modelo de escritura de donación de una deuda a quien la debe<sup>516</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano, dona a Mengano, hijo de Mengano tal y tal cosa que el donatario Mengano debe al donante (Fulano) de tal forma. El donante Fulano le entrega el documento por el que se establecía [la deuda]. El donatario Mengano lo acepta como donación y le agradece su acción. [Después] pasarás a la aceptación y fecharás.*

*Los testigos se responsabilizan del contrato para la entrega del documento y su recibo.*

### **Modelo de *hiba* como fideicomiso familiar:**

#### **Modelo de escritura de donación (*hiba*) de un padre a su hijo menor de edad<sup>517</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano dona, estando sano y en plenas facultades, a su hijo menor de edad, Mengano, que está bajo su cuidado y tutela, el conjunto de sus propiedades sitas en tal lugar con tales medidas, con sus utilidades y beneficios, tanto inherentes como provenientes de ella, no quedándose para sí mismo el donante Fulano nada de ello, ya sea por derecho ni por propiedad ni disfrute, ni poco ni mucho y sólo se desprende de la donación a su hijo mencionado después de conocer el valor de esta donación y su cuantía... apartándola [la donación] de sus bienes y separándola de sus propiedades y se hace cargo personalmente de su toma de posesión en nombre de su hijo mencionado, según lo que les está permitido a los padres respecto a sus hijos menores hasta que alcanzan [la mayoría de edad] para tomar posesión por sí mismos, -si Dios [bendiciones] quiere-.*

*[Los testigos] dan fe del testimonio del donante Fulano.*

*[Después] pasas a la fecha.*

**Presencia en los formularios notariales:** No aparece en el formulario de al-Garnāṭī, donde sólo se encuentra un modelo de habiz. Deduzco que, al tratarse de un resumen de fórmulas notariales, al-Garnāṭī ha considerado suficiente la aparición de un modelo de habiz para representar a todos estos contratos “de beneficencia”.

#### **Ibn al-‘Aṭṭār<sup>518</sup>:**

- Escritura de donación (*hiba*) revocable a favor de un hijo menor de edad.
- Escritura de donación (*hiba*) revocable a favor de un hijo mayor de edad.
- Escritura de revocación de la donación (*hiba*) [hecha] por el padre.
- Escritura de donación (*hiba*) irrevocable a favor de un hijo menor o mayor de edad.

#### **Al-Būntī<sup>519</sup>:**

- Acta de donación de deuda.

<sup>516</sup> MUGĪT, *Al-Muqni'*, p. 333.

<sup>517</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, pp. 330-331.

<sup>518</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, pp. 224-230; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, pp. 420-424.

- Acta de regalo con contrapartida (*hibat al-ṭawāb, mukāfa'a*).

**Ibn Muḡīṭ**<sup>520</sup>:

- Acta de donación (*hiba*) del padre a su hijo menor [de edad].
- Acta de donación (*hiba*) revocable.
- Acta de donación (*hiba*) de deuda.
- Acta de donación (*hiba*) de deuda a quien la debe.

**Al-Ŷazīrī**<sup>521</sup>:

- Acta de donación (*hiba*).
- Acta de donación (*hiba*) de frutos con exclusión de la planta.
- Acta de donación (*hiba*) en retribución.
- Acta de donación (*hiba i'tiṣār*) con derecho de retracto.
- Acta de anulación de donación (*i'tiṣār*).

- El **préstamo en comodato** (*qarḍ ḥasan, 'āriya*) se refiere a la transferencia temporal del disfrute de un valor patrimonial que, tras la finalización del contrato, debe ser restituido. En cuanto a la *'umrā*, o donación vitalicia, hay ciertas discrepancias en el *fiqh*; mientras que algunos juristas la conciben como un préstamo que dura hasta que el donatario muere, otros opinan que no debe durar más que un tiempo concreto establecido por el donante, en cuyo caso no sería diferente de la *'āriya*<sup>522</sup>. Se considera, por tanto, una donación, pero el beneficiario no llega a ser propietario de lo que recibe, sólo tiene el derecho de usufructo. Un modo peculiar de *'umrā* es uno de los que recoge al-Ŷazīrī, en el que la donación dura mientras dura el matrimonio de una pareja. Además, añade que son muchos los que hacen esta donación cuando se casan<sup>523</sup>. Ibn Ruṣd define la *'āriya*<sup>524</sup> como un préstamo en el que el donante simplemente puede recuperar lo prestado cuando quiera sin establecer una fecha determinada y la diferencia de la *'ariyya*<sup>525</sup>, a la que define como un tipo de venta anticipada que se creó como

<sup>519</sup> Chalmeta señala que estos modelos que encuentra en el formulario de al-Būntī y en el de al-Ŷazīrī no aparecen en el formulario de Ibn al-'Aṭṭār, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 418.

<sup>520</sup> IBN MUḠĪṬ, *Al-Muḡni'*, pp. 330-333.

<sup>521</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 304-310.

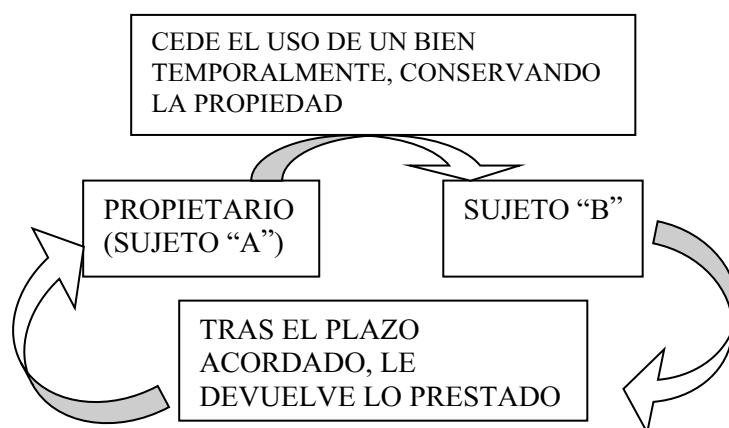
<sup>522</sup> AMAR, "La pierre de touche", p. 414.

<sup>523</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 220.

<sup>524</sup> IBN RUṢD, *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 379-382; *Bidāyat al-muḡtahid*, II, pp. 313-315.

<sup>525</sup> IBN RUṢD, *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 260-263; *Bidāyat al-muḡtahid*, II, pp. 216-218.

una excepción a la prohibición de la *muzābana*, en la que se intercambian dátiles secos por dátiles frescos o que aún no han madurado. El jurista enumera cuatro condiciones que deben darse para que esta transacción sea correcta: La primera es que los frutos deben existir, la segunda es que la cantidad de dátiles que se intercambian no deben superar una cantidad determinada, la tercera, que el donatario debe entregar los dátiles cuando los corte, no en el momento, ya que, si los entrega en el momento de la transacción, sería una venta *muzābana* corriente y la cuarta es que los dátiles deben ser todos de la misma clase, ya que, de otra manera, se estaría cometiendo *ribā*, ya que la mejor calidad de una de las partes podría ocultar un beneficio usurario. En realidad, ambos términos parecen relacionados; en la *‘ariyya*, lo prestado no es un objeto determinado, sino una cantidad de dátiles que en el momento de la devolución son sustituidos por la misma cantidad de dátiles de la misma clase y en el mismo estado que los entregados al comienzo.



#### **Modelo de escritura del préstamo en comodato (*‘ariyya*) [de un caballo]<sup>526</sup>**

*Fulano presta en comodato a Mengano su caballo tal para que lo monte hasta tal sitio, o para que lo utilice durante un mes por tal zona para sus necesidades, o que lo use para tal cosa, conociendo el valor de esa disposición y de su uso. El prestatario recibe el caballo mencionado de forma correcta y lícita<sup>527</sup>.*

*En tal fecha.*

<sup>526</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 278.

<sup>527</sup> La compraventa de caballerías en al-Andalus era un comercio muy activo en al-Andalus, v. VIDAL, “Venta de caballerías en el Toledo taifa y cristiano (ss. XI-XII)”.

#### Modelo de escritura de 'umrà<sup>528</sup>

*Fulano, hijo de Fulano, cede [en 'umrà] a Mengano, hijo de Mengano el conjunto de la casa con tal ubicación y tales medidas, con sus derechos, sus comodidades y servicios, tanto inherentes como provenientes de la misma<sup>529</sup> [de la casa], de forma vitalicia para que la habite, la use y la aproveche durante el tiempo restante de la vida de Mengano. Si muere, la casa mencionada volverá a su dueño si está vivo, o a sus herederos si está muerto. La 'umrà es correcta cuando se conoce su valor [y se realiza] sin condiciones, pacto de rescate ni derecho de opción. [Fulano] se la entrega [la casa] a Mengano, recibéndola este y tomando posesión de ella completamente y de forma correcta.*

[Los testigos] dan fe

**Presencia en los formularios notariales:** Mientras que Ibn al-'Aṭṭār y al-Ŷazīrī recogen modelos, tanto de 'āriya como de 'umrà, Ibn Muġī, al-Garnāṭī e Ibn Salmūn, sólo recogen la 'umrà<sup>530</sup>, lo cual puede deberse a que consideran iguales ambas transacciones o a que opinan que, explicando esta última, queda englobado también el funcionamiento de la 'āriya. En cualquier caso, parece que no queda muy delimitada la frontera que separa a ambas.

#### Ibn al-'Aṭṭār<sup>531</sup>:

- Escritura del préstamo en comodato ('āriya) de un habiz<sup>532</sup>.
- Formulario de comodato ('āriya).
- Formulario de la compra de un comodato por su comodante.
- Formulario de compra de una donación vitalicia ('umrà).
- Formulario de compra de una 'umrà por parte de los herederos de dicha 'umrà.
- Formulario de comodato ('āriya).

#### Ibn Muġī<sup>533</sup>: No hay ningún modelo de contrato de 'āriya, pero sí de 'umrà.

- Acta de donación vitalicia ('umrà).

---

<sup>528</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 298.

<sup>529</sup> La frase “tanto inherentes como provenientes de la misma” la he tomado de la traducción que Pedro Cano Ávila hace de la misma frase árabe en un texto del formulario notarial de Ibn Salmūn, CANO ÁVILA, “Los contratos de compraventa en el reino nazarí de Granada según el tratado notarial de Ibn Salmūn”, p. 340.

<sup>530</sup> Según Chalmeta, el formulario de Ibn Salmūn no contiene ningún documento de 'āriya. CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 218.

<sup>531</sup> IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, pp. 98-103, 106-110; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, pp. 223-226, 230-234.

<sup>532</sup> IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, p. 208; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 369.

<sup>533</sup> IBN MUĠĪ, *Al-Muqni'*, pp. 333-334.

- Acta de donación vitalicia (*'umrā*) a un hombre o una mujer sin descendencia, de tal forma que cuando muere, vuelve la casa o las propiedades y [pasan a constituir] un habiz a favor de los enfermos.

**Al-Garnāṭī**<sup>534</sup>: No hay ningún modelo de contrato de *'āriya*, pero sí de *'umrā*.

- Acta de donación vitalicia (*'umrā*).

**Al-Ŷazīrī**<sup>535</sup>:

- Acta de préstamo (*'āriya*).
- Acta de préstamo de un solar (*'āriya*).
- Acta de cosecha futura donada (*'āriya*).
- Acta de compra por su donante de la cosecha futura donada (*ibtiyā' 'āriyati-hi*).
- Acta de donación vitalicia (*'umrā*).
- Acta de compra por el donante de la donación que había hecho del usufructo de la vivienda (*'umrā-hā*).

**Ibn Salmūn**<sup>536</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de *'umrā*.

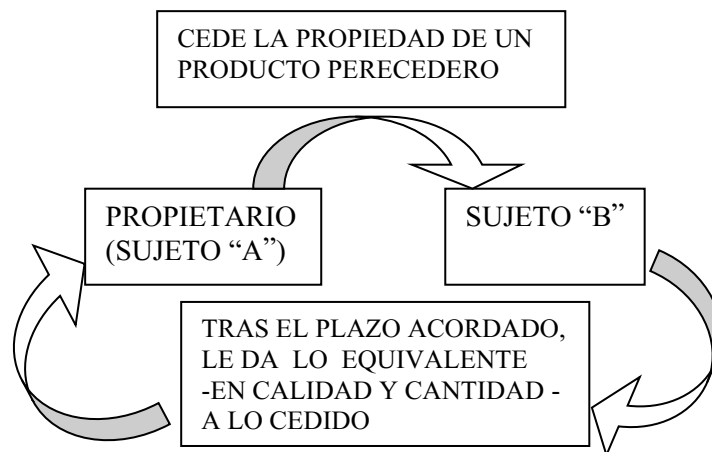
- El **préstamo o mutuo** (*qard, salaf*)<sup>537</sup>, a diferencia del préstamo en comodato, en el que se suele prestar algo concreto, se emplea normalmente en productos perecederos. Se transfiere el derecho de propiedad de cierto producto y tras la fecha de finalización del contrato, la otra parte debe restituir el equivalente del mismo producto, en la misma cantidad y de la misma calidad por lo que es fácil caer en un negocio usurario, ya que cualquier beneficio que se extraiga del préstamo es *ribā*. En ocasiones también se puede devolver el valor equivalente de otro producto, en cuyo caso es más difícil devolver una cantidad de valor equivalente. El patrimonio en el *salaf* cambia de dueño, al contrario que en la *'āriya*. Está estrechamente relacionado con el establecimiento de la prenda (*rahn*) que sirve como garantía de pago de la deuda.

<sup>534</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Watā'iq al-mujtaṣara*, p. 41.

<sup>535</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 278-300.

<sup>536</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 220.

<sup>537</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 384-397.



#### Modelo de escritura de préstamo sin interés (*salaf*)<sup>538</sup>

*Fulano, hijo de Fulano testifica contra sí mismo mediante el presente escrito que debe a Mengano, hijo de Mengano, tantos dinares de un tipo concreto por un préstamo en mutuo (salaf) correcto -en efectivo o aplazado- durante tanto tiempo desde la fecha de este escrito. No puede rescindirlo si no es explicándolo y admite que aprovechará sus prestaciones, dando fe.*

*Puedes decir: "la licitud del asunto queda restringida por el escrito del prestamista (musallif) Fulano y responde a su estipulación y aprobación del importe del préstamo (salaf) mencionado y su plazo.*

*[Hecho] en tal fecha".*

**Presencia en los formularios notariales:** Parece tratarse de un a transacción sencilla que no presenta diferentes modalidades ni divergencias en su práctica, por lo que, a pesar de aparecer en todos los formularios, los juristas no han creído necesario recoger más de un modelo al respecto. No aparece en el formulario de al-Garnāṭī.

**Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>539</sup>:

- Escritura de préstamo (*qarḍ*), que es el mutuo (*salaf*).

**Ibn Muḡī**<sup>540</sup>:

- Acta de *salaf* (de oro u otra cosa).

**Al-Būnī**<sup>541</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de *salaf*.

**Al-Ŷazīrī**<sup>542</sup>:

- Acta de préstamo sin interés (*salaf*).

<sup>538</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 315.

<sup>539</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, p. 140; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 280.

<sup>540</sup> IBN MUḠĪ, *Al-Muḡnī*, p. 285.

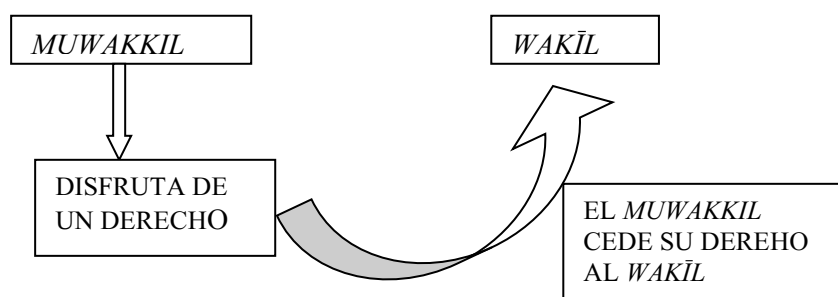
<sup>541</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 71, n. 1.



**8.2.** Algunos de los **contratos de custodia y cesión de bienes ajenos** son: la *wakāla*, *al-ma'dūn la-hu*, la *ḥawāla* o cesión de crédito y la *wadī'a* o depósito.

- El mandato o delegación de poderes (*tawkīl/wakāla/wikāla*)<sup>543</sup> es la facultad mediante la cual el beneficiario de un derecho de interés privado, le confiere dicho derecho a otra persona, que le sustituye en el ejercicio del mismo. El que confiere el derecho es el *muwakkil* y al que se lo confieren, el *wakīl*. El derecho que se transfiere es el *muwakkal fī-hi*. Un *ḍimmī* no puede ser el *wakīl* de un musulmán, ya que podría comerciar con lo ilícito o realizar préstamos con intereses, sin embargo sí puede ser el *muwakkil* de un musulmán.

Puede ser objeto de la *wikāla* cualquier acto lícito y determinado, patrimonial o no patrimonial (compra-venta, cobros, pagos, representación en juicios, divorcio, confesión, etc.) que un individuo puede hacer personalmente.



**Modelo de escritura de poder (*wikāla*) en un litigio por unos honorarios**<sup>544</sup>

*Fulano, hijo de Fulano, da poder (wakkala) a Mengano, hijo de Mengano, [para que actúe] en su nombre en el pleito, ratificando y negando en [representación] suya, mediante un mandato general (wakāla al-tafwīd) completo para sustituirle, a condición de que el que otorga los poderes (muwakkil), Fulano, pague al apoderado (wakīl), Mengano, tanto y tanto de tal forma (durante un periodo cuyo inicio será la fecha del presente escrito). Mengano ha aceptado esta delegación de poderes.*

*“[Los testigos] dan fe de lo manifestado por el mandante Fulano y el mandatario Mengano en su contra.*

*[Después] pasas a la fecha.*

**Presencia en los formularios notariales:** Según Pedro Chalmeta, todos los formularios notariales, tanto andalusíes como orientales, recogen modelos de procuración de poderes<sup>545</sup>.

<sup>542</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 315.

<sup>543</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 335-351.

<sup>544</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, p. 290.

**Ibn al-‘Aṭṭār**<sup>546</sup>:

- Escritura de procuración de poderes (*tawkīl*) en un litigio.
- Escritura de poder (*tawkīl*) capacitando al mandatario para delegar en quien le parezca.
- Auto del poder (*tawkīl*) concedido por el juez para la venta del esclavo huido.

**Ibn Muḡīṭ**<sup>547</sup>:

- Acta de poder (*wikāla*) para una sociedad sin [estar ante un] tribunal ni un juez.
- Acta de poder (*wikāla*) (en un litigio por unos honorarios).
- Acta de poder (*wikāla*) para la venta de una casa.

**Al-Būnī**<sup>548</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de *tawkīl*.

**Al- Garnāṭī**<sup>549</sup>:

- Acta de poder (*wikāla*).

**Al-Ŷazīrī**<sup>550</sup>:

- Acta de poder general (*tawkīl muṭlaq*).
- Acta de poder particular restringido (*tawkīl muqayyad*).
- Acta de apoderamiento (*tawkīl*) ante magistrado.
- Acta de apoderamiento (*tawkīl*) dada por un apoderado.
- Acta de apoderamiento (*tawkīl*) dada por un tutor.
- Acta del mandato (*tawkīl*) del cadí en este caso (una acémila escapada)<sup>551</sup>.

**Ibn Salmūn**<sup>552</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de *tawkīl*.

---

<sup>545</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 752.

<sup>546</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā’iq*, pp. 138, 497-502; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, pp. 271, 754-756.

<sup>547</sup> IBN MUḠĪṬ, *Al-Muḡni’*, pp. 289-290.

<sup>548</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 752.

<sup>549</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭā’iq al-muḡtaṣara*, p. 36.

<sup>550</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 330-331.

<sup>551</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 276.

<sup>552</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 752.

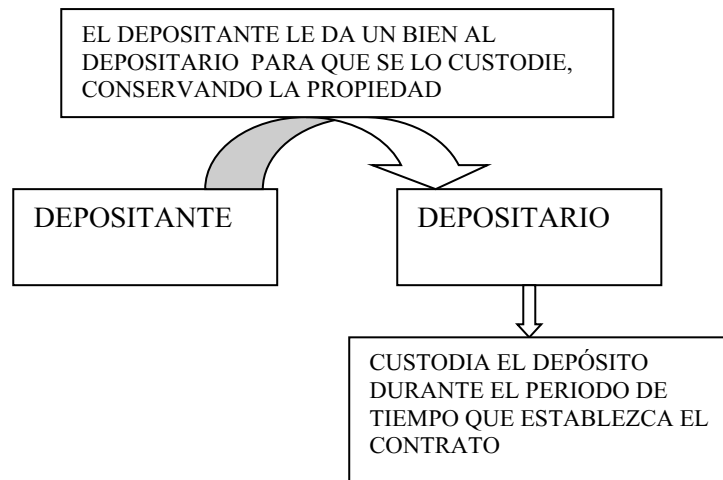
- *Al- ma'dūn la-hu*<sup>553</sup> es la autorización dada a los esclavos para que puedan comerciar y puede indicar que el esclavo puede comerciar de tres maneras: por cuenta propia con su propio dinero, por cuenta de su dueño con su propio dinero, o por cuenta de su dueño y con el capital de este. La autorización (*idn*) puede ser de forma explícita (*ṣarīḥ<sup>an</sup>*) o implícita (*ḥukm<sup>an</sup>*). La situación de un esclavo autorizado para el comercio es igual a la del *wakīl* en la *wikāla*, ya que el dueño le ha transferido su derecho al comercio. La he incluido porque el comerciar a través de un esclavo puede ser una manera para eludir la prohibición de la usura. El notario andalusí al-Mattīṭī la menciona en su obra inédita, *Al-Nihāya wa-l-tamām fī ma'rifat al-waṭā'iḳ wa-l-aḥkām*, aunque, al igual que el resto de formularios andalusíes, éste tampoco cuenta con ningún modelo de contrato de esta actividad<sup>554</sup>.
- La delegación o **cesión de crédito** (*ḥawāla, iḥāla*)<sup>555</sup>.
- El **depósito** (*idā' / wadī'a*)<sup>556</sup>: Este término hace referencia, tanto al contrato como al objeto del contrato y consiste en la entrega de un valor patrimonial mueble de una persona a otra, únicamente a modo de custodia. En ocasiones, se considera también como un contrato de beneficencia, ya que responde al cumplimiento de uno de los deberes de asistencia recíproca impuesta por el islam y, por tanto, un contrato de confianza y de buena fe análogo a la *wikāla*. El depositante es el *mudī'* y el depositario, el *mudā'*. Otro tipo de depósito o prenda es el que lleva el nombre de *'urbūn* o *'arbūn* y se utiliza tanto para asegurar un pago de una deuda, como para reforzar una promesa de contrato, aunque no hay modelos de contrato en los que aparezca.

<sup>553</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 352-356.

<sup>554</sup> Se trata de una obra de *fiqh* que incluye una parte de modelos de contrato.

<sup>555</sup> Consultar el capítulo sobre los contratos relacionados con las deudas en la primera parte de esta sección, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 351-352.

<sup>556</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 360-373; IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭtahid*, II, pp. 310-312; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 375-379. Tanto *wadī'a* (con la letra و) como *waḍī'a* (con la letra ض) significan depósito.



**Modelo de escritura de depósito (*wadī'a*)<sup>557</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano entrega en depósito a Mengano, tantos dinares de tal oro del mismo peso y el depositario (mustawda') Mengano, hijo de Mengano, los percibe del depositante (mūdi') Fulano, y quedan en su poder, bajo su custodia y fiducia. [Los testigos] dan fe del testimonio requerido por el depositante Fulano y el depositario Mengano. [Después] fecharás.*

**Presencia en los formularios notariales:** No aparece en el formulario de al-Garnāṭī, lo cual me llama la atención, puesto que parece tratarse de una actividad bastante habitual.

**Ibn al-'Aṭṭār<sup>558</sup>:**

- Escritura de depósito (*wadī'a*).

**Ibn Muḡīṭ<sup>559</sup>:**

- Acta de depósito (*wadī'a*).
- Acta de certificado del depositario sobre sí mismo de que es él el que recibe el depósito (*wadī'a*).
- Acta de entrega del depósito (*wadī'a*) a los herederos del depositario.

**Al-Būnī<sup>560</sup>:** Su formulario contiene, al menos, un modelo de depósito.

**Al-Ŷazīrī<sup>561</sup>:**

- Acta de depósito (*wadī'a*).

<sup>557</sup> IBN MUḠĪṬ, *Al-Muḡnī'*, p. 335.

<sup>558</sup> IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iḳ*, p. 164; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 254.

<sup>559</sup> IBN MUḠĪṬ, *Al-Muḡnī'*, pp. 335-336.

<sup>560</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 251.

- Acta de reconocimiento (*igrār*) de un depósito (*wadī'a*).

**Ibn Salmūn**<sup>562</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de depósito.

---

<sup>561</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 269-271.

## CAPÍTULO 9: SOCIEDADES<sup>563</sup>

Los distintos tipos de sociedades en derecho islámico son actividades destinadas a compartir entre los socios las pérdidas y los beneficios resultantes de una empresa comercial, lo que en la bibliografía en lengua inglesa se conoce como “*Profit and Loss Sharing o PLS*”<sup>564</sup>, no obstante, Udovitch señala que hay muy pocas evidencias en derecho mālikī -a diferencia de las que se pueden encontrar en derecho ḥanafī- que apunten hacia la inclusión de la propiedad conjunta en el concepto de “sociedad”<sup>565</sup>.

Unos cinco siglos después del nacimiento del islam, las sociedades comerciales islámicas se había convertido en el método más comúnmente empleado para las operaciones comerciales a larga distancia, aglutinando con esta denominación multitud de diferentes transacciones. Sin embargo, pese a que, normalmente, las sociedades comerciales islámicas parecían adaptarse a las normas establecidas, en ocasiones se utilizaban estrategias para eludir la ley<sup>566</sup>. Los ḥanafíes admiten las *ḥiyal* o estrategias legales, mientras que los mālikíes, por el contrario, no dan licitud a tales actos; eso no impide, sin embargo, que también se buscase en las sociedades mālikíes la manera de eludir las normas.

Lo que diferencia a los siguientes tipos de sociedad que veremos a continuación es la forma en que los socios aportan algo -ya sean bienes o trabajo- y la manera en que los beneficios resultantes de la actividad se van a repartir.

En cuanto a las sociedades entre musulmanes y no musulmanes, la jurisprudencia al respecto resulta algo equívoca. Udovitch trata también esta cuestión y dice lo siguiente sobre las relaciones comerciales interconfesionales<sup>567</sup>:

*“That differences in religious affiliation were no barrier to economic collaboration is amply documented by the Geniza papers which are replete with examples of business relations between the Jewish merchants, who left us these letters and contracts, and their Christian and Muslim neighbors [...] the pleasure or displeasure of the Ḥanafī authorities turns on the religious affiliation of the agent. If the agent is a Muslim, the contract is permissible and valid like any other between two Muslims; if, however, the agent is a Christian, the agreement, while not invalid, is disapproved and considered reprehensible (makrūh) [...] Mālikī doctrine is generally in accord with the Ḥanafī position on this problem. Mālik went a step further, and even disapproved of a commenda between a Muslim agent and a Christian investor, or anyone “according to whose religion the eating of prohibited things is permissible,” and frowned*

---

<sup>562</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 251.

<sup>563</sup> Sobre el funcionamiento de las sociedades en derecho islámico medieval, es fundamental UDOVITCH, *Partnership*. Sobre la evolución de las sociedades comerciales islámicas desde el punto de vista económico, v. KURAN, *The long Divergence*, pp. 48-77.

<sup>564</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 51.

<sup>565</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 21.

<sup>566</sup> Respecto a las *ḥiyal*, véase UDOVITCH, *Partnership*, pp. 11-12, 63-64, 182-183; SCHACHT, *Introduction*, capítulo 11.

<sup>567</sup> UDOVITCH, *Partnership and Profit*, pp. 227-228.

*upon entrusting funds to a non-observant Muslim agent, one “who makes permissible that which is prohibited in matters of buying and selling”<sup>568</sup>.*”

Por tanto, no están bien vistas las sociedades del tipo que sea con un no-musulmán que maneje el dinero, es decir, que actúe como agente, aunque se consideran reprobables únicamente, y no ilícitas.

Para exponer las razones por las que no están bien vistas este tipo de relaciones comerciales, Udovitch cita al jurista ḥanafī al-Sarajī (s. V/XI), que dice lo siguiente:

*“Even though it is judicially permissible, it is reprehensible for a Muslim to entrust capital as a commenda to a Christian, just as it is reprehensible for a Muslim to mandate a Christian to work with his capital. This is so, because in the latter case the person directly overseeing the transactions is the Christian who will not guard against usury...”<sup>569</sup>*

### 9.1. *Širka*<sup>570</sup>

La raíz de esta palabra aparece multitud de veces en el Corán, pero ninguna con el sentido de “asociación o sociedad en un proyecto de negocios”. Sin embargo, basándose en varias aleyas del Corán<sup>571</sup> y algunos dichos del Profeta y sus Compañeros, los juristas han justificado la validez de este acuerdo. Estos hadices indican que se realizaba algo parecido en aquella época, pero no se establecen los términos en los que se hacía. Las condiciones que se estipularon después fueron fruto del *iṭihād* de los juristas.

En *fiqh*, el vocablo tiene un sentido mucho más amplio del que abarca actualmente en la Banca islámica. Udovitch señaló en su obra sobre las sociedades que, sorprendentemente, la sociedad comercial no se trata como tal en el *Muwaṭṭa’*. El término “socio” (*šarīk*) si se menciona varias veces, pero sólo en referencia a la copropiedad de algo, como una casa<sup>572</sup>.

---

<sup>568</sup> UDOVITCH, *Partnership and Profit*, p. 229, remite a SAḤNŪN, *Mudawwana*, XII, p. 107.

<sup>569</sup> UDOVITCH, *Partnership and Profit*, pp. 228-229, remite a AL-SARAJĪ, *Mabsūṭ*, XXII, p. 125.

<sup>570</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 286-303; IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭtahid*, II, pp. 251-255; *The Distinguished Jurist’s Primer*, II, pp. 301-307.

<sup>571</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 59. Remite a las aleyas siguientes del Corán:

**4: 12** *A vosotros os corresponde la mitad de lo que dejen vuestras esposas si no tienen hijos. Si tienen, os corresponde un cuarto. Esto, luego de satisfacer sus legados o deudas. Si no tenéis hijos, a ellas les corresponde un cuarto de lo que dejéis. Si tenéis, un octavo de lo que dejéis. Esto luego de satisfacer vuestros legados o deudas. Si los herederos de un hombre o de una mujer son colaterales y le sobrevive un hermano o una hermana, entonces, les corresponde, a cada uno de los dos, un sexto. Si son más, participarán del tercio, luego de satisfacer los legados o deudas, sin dañar a nadie. Esta es disposición de Dios. Dios es omnisciente, benigno.*

**38:24** *Dijo: “Sí, ha sido injusto contigo pidiéndote que agregaras tus ovejas a las suyas.” En verdad, muchos consocios se causan daño unos a otros; no los que creen y obran bien, pero ¡Qué pocos son estos! David comprendió que sólo habíamos querido probarle y pidió perdón a su Señor. Cayó de rodillas y se arrepintió.*

<sup>572</sup> UDOVITCH, *Partnership and Profit*, p. 142.

La sociedad general (*širkat al-māl*) es simplemente la participación de más de una persona en la propiedad de un bien -como por ejemplo en el caso de un botín de guerra- y recibe el nombre de *šarika a'ammīyya*<sup>573</sup>. En cuanto a la sociedad especial o *šarika ajaššīyya* no sucede de forma involuntaria, sino que es intencionada y también recibe el nombre de *širkat al-'aqd* o sociedad contractual. Se trata de la puesta en común de los bienes de los implicados para participar en una empresa comercial y compartir los beneficios. La sociedad de comercio o *širkat al-tiḡāra* es, según Jalīl b. Iṣḥāq “*un contrato en el que cada uno de los implicados da al otro la facultad de disponer, por el interés común, de cuanto le pertenece con la participación de ambos*<sup>574</sup>”. Se trata, por tanto, de un contrato de confianza (*amāna*) y de buena fe. Los bienes puestos en común para llevar a cabo la sociedad conforman el capital (*ra's al-māl*).

En tanto que en una sociedad comercial los socios tienen libertad para manejar el capital común, en la doctrina mālikī es reproable realizarla con un no musulmán por las razones que expuse al inicio de este capítulo. Para llevar a cabo una transacción comercial interconfesional los musulmanes tienen otro tipo de sociedad, el *qirāḍ*, de la que hablaré más adelante.

Hay varios tipos de sociedad (*širka*):

- La ya mencionada sociedad de bienes (*širkat al-māl*), en la que ambos socios aportan parte de su patrimonio.
- La sociedad de trabajo (*širkat al-'amal*, *širkat al-abdān*), en la que se pone en común el trabajo o la industria de cada socio.
- La sociedad que agrupa lo patrimonial y el trabajo (*širkat al-māl wa-l-'amal*).
- La sociedad de crédito (*širkat al-ḍimma*).

En cuanto a lo que cada socio tiene permitido realizar también existe una división<sup>575</sup>:

- Está la sociedad de confianza (*širka muḡāwada*, *širkat tawḡīḍ*) en la que los socios pueden hacer lo que crean conveniente. Cualquier socio podría realizar, por ejemplo, una compra a crédito con el fondo común, o participar en un *qirāḍ*, que es el tipo de asociación que veremos más adelante en este mismo apartado.

- La sociedad restringida (*širkat al-'inān*) es la que también se conoce como *mušāraka*, en la que ningún socio puede hacer nada sin el consentimiento del otro. Hay ciertas actividades para las que hace falta la autorización del otro socio, aunque no sea una sociedad

---

<sup>573</sup> Pese a que se pueda pensar que el término correcto sea “*a'mīyya*” y no “*a'ammīyya*”, es así como David Santillana lo recoge en su manual de derecho islámico mālikī, con el mismo paradigma que su antónimo “*ajaššīyya*”, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 286.

<sup>574</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 287.

<sup>575</sup> Udovitch explica que, aunque los términos que se emplean en esta segunda clasificación son los mismos que en derecho ḡanafī, las formas de sociedad que designan divergen considerablemente, UDOVITCH, *Partnership*, p. 144.



restringida, y son aquellas que nunca reportan un beneficio, como una donación o un préstamo (*‘āriya*). Hoy en día es este tipo de *širka* la que emplea la Banca islámica, más concretamente, la *mušāraka* de la Banca islámica correspondería en el *fiqh* a *šarikat ‘inān fī l-māl*. Cada una de las partes aporta una cantidad al capital del que se dispone, que no necesariamente tiene que ser en la misma medida. Se supone que ambos deben estar de acuerdo y que uno no debe imponer las condiciones al otro. El ḥanbalí Ibn Qudāma (m. 629/1223) explicó todas las cosas que uno de los implicados no debería hacer. El beneficio, evidentemente, debe ser un porcentaje de lo que cada uno ha aportado -además del trabajo y la responsabilidad asumida- que se acuerda antes de empezar y lo mismo ocurre con las pérdidas siempre que estas no hayan sido producto de algún descuido u omisión de una de las partes, en cuyo caso esa parte sería la única responsable de la deuda. Las variantes de esta actividad que se conocen hoy en día en la Banca islámica son:

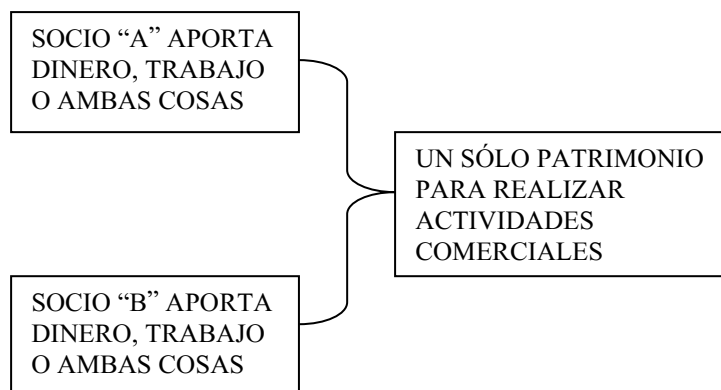
- *Mušāraka* comercial. Normalmente es un acuerdo para un propósito específico, como, por ejemplo, la compra de una máquina o un determinado material. Es la que más se lleva a cabo.
- Participación disminuyente. El banco va permitiendo al otro implicado que cada vez tenga más participación mientras se retira poco a poco de la transacción. Suele emplearse en nuevos proyectos de agricultura, de servicios o industriales. Hay juristas que ven en algunas formas de esta variante cierta similitud con el *ribā*; sin embargo, la participación disminuyente en todas sus formas se realiza habitualmente en los bancos islámicos.
- Participación permanente. No indica total perpetuidad, sino que dura hasta que venza la fecha que figura en el contrato.

A los tipos de sociedades mencionados en el apartado anterior habría que añadir un tipo de sociedad que se practica en las finanzas islámicas pero que, según Santillana, no es lícito<sup>576</sup>, y es la sociedad de crédito (*širkat al-uḡūh*), en la que los socios aportan su trabajo y comienzan su actividad comercial a partir de un capital prestado.

No hay que confundir la sociedad contractual con la actuación conjunta o comunión comercial (*julṭa*). En la sociedad se unen los bienes aportados por cada una de las partes, de tal manera que no se distinguen los bienes del uno de los del otro. En la *julṭa*, en cambio, no se forma un sólo capital, sino que cada bien aportado sigue perteneciendo a su legítimo dueño.

---

<sup>576</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 291.



### Modelo de contrato de sociedad de bienes (*širka bi-māl*)<sup>577</sup>

*Escritura de sociedad de confianza (mufāwāḍa). Acordaron Fulano y Mengano que Fulano aportaría tantos y tantos dinares en tal moneda. Mengano pondría lo mismo en descripción, calidad y número. Se mezclan [ambas partes] en una [misma] bolsa y se convierten en un mismo patrimonio para comerciar con él en tal tipo de comercio, en tal zoco y lo administrarán según la opinión de ambos [para] los [diferentes] tipos de comercio, y cada uno tiene que trabajar y comportarse igual que debe hacerlo su compañero. Cada uno de los asociados, en cuya actuación sea lícita su voluntad, [dicha voluntad] no [puede] ser invalidada por su compañero de contrato [es decir, que ambos tienen el mismo derecho a opinar, pero ninguno puede anular una acción de su socio], ni puede invalidar [a su compañero] una venta [que haya realizado] aunque sea [una venta] bajo una petición de crédito y de contacto provechoso [de la parte ajena]. Cada uno de los dos es responsable de tener buena intención, del asesoramiento, del funcionamiento de la confianza (amāna), tanto en secreto como públicamente, hasta el límite de su capacidad, tal y como Dios -loado sea- les permita en ese [tema], y les permite a los dos por igual. Después de que cada uno recupere su capital, la ganancia y la pérdida también [afecta] a los dos por igual. Una sociedad de confianza correcta [ha de hacerse] sin condición, ni pacto de reembolso, ni derecho de opción y conociéndose sus cifras. El alcance de sus riesgos<sup>578</sup> está en la Sunna de los musulmanes sobre las sociedades [llevadas a cabo de forma] correcta, y debe estar sujeta a la cláusula de evicción y saneamiento.*

[Los testigos] *dan fe*.

Entonces, tras la fecha dices: “La escritura corresponde a dos contratos”<sup>579</sup>.

### Modelo de escritura de sociedad con requisito de juramento (*juḥṭa*)<sup>580</sup>

*Los testigos de este escrito, conociendo a Fulano de vista y por su nombre, el cual está mancomunado (mujālīt) con Mengano, hijo de Mengano, dan fe de que [Mengano] le conoce [a Fulano] de vista, por su nombre y por haber tratado comercialmente con él desde tal año. [Los testigos] no tienen constancia de que esta [relación comercial] entre Fulano y Mengano se haya interrumpido hasta el momento de presentar su testimonio en el presente escrito. Este atestado se levanta en tal fecha.*

<sup>577</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 251-52.

<sup>578</sup> Hay una errata. El término **خطر** *ḡḍr* no existe, en su lugar hay que leer **خطر** *ḡḍr* -ya que aparece en otros textos similares-.

<sup>579</sup> El texto dice: “*al-kitāb ‘iqdān*”, yo lo he traducido como: “la escritura corresponde a dos contratos”. Aunque no está claro por qué habla de dos contratos, quizá pueda referirse a que se realiza una copia para cada socio como en el caso de un modelo del formulario de Ibn Muḡīt, en el que, al final, pone: “*hāḍa al-kitāb nusjātān*”, es decir, que son dos copias, cf. IBN MUGĪT, *Al-Muḡni*, p. 273.

<sup>580</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 317-318.

**Presencia en los formularios notariales:** Parece haber una tendencia a que la *širka* se practique cada vez más y la *juḷṭa*, cada vez menos, por lo que en los formularios de los juristas posteriores a Ibn al-ʿAṭṭār aparecen varios modelos de diferentes modalidades de *širka*, pero sólo uno de *juḷṭa*<sup>581</sup> en el formulario de al-ʿYazīrī. El formulario de al-Garnāṭī no incluye ninguna escritura ni de *širka* ni de *juḷṭa*. A continuación mostraré aquellos modelos en los que se podría ocultar una transacción usuraria.

**Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>582</sup>: No he encontrado ni en la edición ni en la traducción del formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār ningún modelo específico de contrato de una sociedad (*širka*) a excepción de las de tipo agrícola, aunque sí he encontrado dentro del apartado de la manumisión un modelo de contrato que constata la existencia de este tipo de sociedades, además de los modelos relacionados con la *juḷṭa*.

- Modelo de escritura de *juḷṭa*.
- Escritura de atestado secreto del conocimiento de una mancomunidad comercial (*mujālaṭa*), en la que el juramento es obligatorio según la doctrina de Mālik, pues considera que con su omisión no se demostraría la mancomunidad (*juḷṭa*).

**Ibn Muḡīṭ**<sup>583</sup>: No parece haber ningún modelo de escritura de *juḷṭa*.

- Acta de sociedad (*širka*) en el ganado.
- Acta de sociedad (*širka*).
- Acta de sociedad de bienes (*širka bi-māl*).
- Acta de sociedad de fabricación (*širka fī ṣināʿa*).

**Al-Būntī**<sup>584</sup>: Su formulario contiene un capítulo sobre la sociedad (*širka*).

**Al-ʿYazīrī**<sup>585</sup>:

- Acta de sociedad de bienes (*širka bi-l-māl*).

---

<sup>581</sup> Alfonso Carmona, en su artículo sobre las diferencias que la jurisprudencia andalusí presenta respecto de la escuela mālikí, señala que una de las cuatro cuestiones en que los andalusíes se apartaron de Mālik fue que no tomaban en consideración, cuando juzgaban un pleito, la existencia de relaciones mercantiles previas, que es como define el término “*juḷṭa*”, es decir, “*la relación habitual de negocios o intereses entre dos personas*”, CARMONA, “Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Malik: el texto atribuido a Abu Ishāq al-Garnāṭī, pp. 74-75”.

<sup>582</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, pp. 263-266, 145, 323; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 461-463, 286, 586.

<sup>583</sup> IBN MUḢĪṬ, *Al-Muḡnī*, pp. 246-249, 257-261.

<sup>584</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 147.

<sup>585</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 251-255, 317-318.

- Acta de sociedad de personas para trabajar (*širka*).
- Acta de sociedad de personas para trabajar (*širka*).
- Acta de sociedad con requisito de juramento (*julṭa*).

**Ibn Salmūn**<sup>586</sup>: Su formulario contiene un capítulo sobre la sociedad (*širka*).

## 9.2. *Muḍāraba o qirāḍ*<sup>587</sup>

*Muḍāraba* es el nombre con el que los ḥanafíes llaman a este contrato, mientras que los mālikíes y šāfi'íes lo conocen como *qirāḍ*. El primer término es iraquí y subraya el esfuerzo viajante del agente, mientras que el segundo es ḥiṡāzī y se basa en que el inversor se desprende de su capital<sup>588</sup>. En la bibliografía en lengua inglesa este tipo de sociedad recibe el nombre latino de “*commenda*”<sup>589</sup> y es similar a formas anteriores de sociedad como el *ʿiska* judío o el *chreokoinonia* bizantino<sup>590</sup>.

Es un contrato entre dos partes: inversor (*rabb al-māl*) y *muḍārib*. Este último aporta su trabajo y su tiempo al proyecto, manejando la empresa de acuerdo a los términos del contrato. Una de sus características esenciales es que el beneficio, si lo hay, se comparte entre ambos en la proporción que se haya acordado en el contrato, mientras que, si hay pérdida, esta será asumida únicamente por el inversor. No hay una referencia directa en el Corán a esta práctica, aunque sí aparece la raíz del término *muḍāraba* y, mientras que algunos afirman que el propio Profeta estaba inmerso en algún contrato de este tipo, según el teólogo musulmán Ibn Taymiyya (m. 728/1328) la *muḍāraba* era ilícita porque no aparece en el Corán o la *Sunna*; no hay un hadiz *ṣaḥiḥ* sobre el tema que se atribuya a Muḥammad. Ibn Ḥazm dijo: “Cada capítulo del fiqh tiene una base en el Corán y la Sunna, excepto la *muḍāraba*, para la cual no hemos encontrado ninguna base independiente”<sup>591</sup>. Ibn Rušd dice en la *Bidāya* que se trata de una concesión especial (*rujṣa*)<sup>592</sup>. Para los mālikíes y los šāfi'íes se trata de un instrumento puramente comercial. Ninguna de las cuatro escuelas permite que el capital empleado se considere un préstamo del inversor al *muḍārib*, ya que si el *rabb al-māl* obtuviera de ello un beneficio, el contrato cobraría una forma bastante parecida a la del *ribā*

<sup>586</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 147.

<sup>587</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 325-334; IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṡṡahid*, II, pp. 236-243; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 284-293.

<sup>588</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 202.

<sup>589</sup> Véase UDOVITCH, *Partnership*, p. 170.

<sup>590</sup> CONSTABLE, *Trade and Traders*, p. 70.

<sup>591</sup> Ibn Ḥazm trata la *muḍāraba* en su *Muḥallā*, únicamente para decir que es lo mismo que el *qirāḍ* y que sólo es lícita cuando se realiza con dirhams o dinares, de ninguna otra manera la considera lícita: cf. “*Kitāb al-muḍāraba wa ḥiṡa al-qirāḍ*”, *masʿala* 1368, IBN ḤAZM, *Kitāb al-Muḥallā*, VIII, p. 247.

<sup>592</sup> Sobre la concesión v., KISTER, “On Concession and Conduct”.

preislámico. El *muḍārib*, por tanto, debe tener total libertad de emplear el dinero como él crea conveniente para poder comprar, vender, emplear gente para el proyecto, etc.

Udovitch, en su estudio sobre las sociedades en derecho islámico medieval, explica el significado de *interdenominational commenda*<sup>593</sup> como contratos del estilo de la *muḍāraba* que tienen lugar entre un musulmán y un no musulmán (ya sea cristiano, judío, etc.) En este punto casi no hay divergencias entre las distintas escuelas, ya que todas coinciden en que lo relevante es quién actúa como agente, es decir, el supervisor de las actividades y no quien invierte el dinero. Si el agente es musulmán, este tipo de transacciones es totalmente legal, mientras que si es al contrario, aunque no está prohibido (*ḥarām*), sí es reprobable (*makrūh*), ya que un agente judío o cristiano podría llevar a cabo actividades ilícitas con el dinero del inversor musulmán.

Al respecto de la *muḍāraba* resulta de gran interés y utilidad para su comprensión la tesis doctoral de Amir Shaharuddin<sup>594</sup>, que precisamente es un estudio sobre la doctrina sunní respecto a la *muḍāraba* y su aplicación en la Banca islámica en Malasia. Para Shaharuddin, la Banca islámica debería basarse en contratos cuyas ganancias y pérdidas se comparten, como el que estamos viendo o la *muṣāraka*, y no en contratos basados en la deuda como es el caso de la *murābaḥa*, que ocupa gran parte de las actividades de la Banca islámica en la actualidad<sup>595</sup>. El mayor interés de este estudio para mi propósito es la comparación que lleva a cabo entre la doctrina de la *muḍāraba* entre las cuatro escuelas jurídicas y también en textos de Ibn Ḥazm como representante de la corriente zāhirī quien, como ya hemos advertido anteriormente, dudaba de la legitimidad de este contrato. Según Shaharuddin, existe disconformidad entre los juristas clásicos en que la *muḍāraba* pueda considerarse como una sociedad o un contrato aparte, aunque los juristas ḥanbalíes no dudan de que se trate una sociedad más. La mayoría, sin embargo, sitúan esta transacción dentro de los contratos de cambio (*ʿuqūd al-muʾāwāḍa*), a caballo entre la sociedad y la venta. Aún así, los primeros economistas islámicos vieron en este contrato un tipo de transacción económica justa que sería la base perfecta sobre la que establecer la Banca islámica<sup>596</sup>.

---

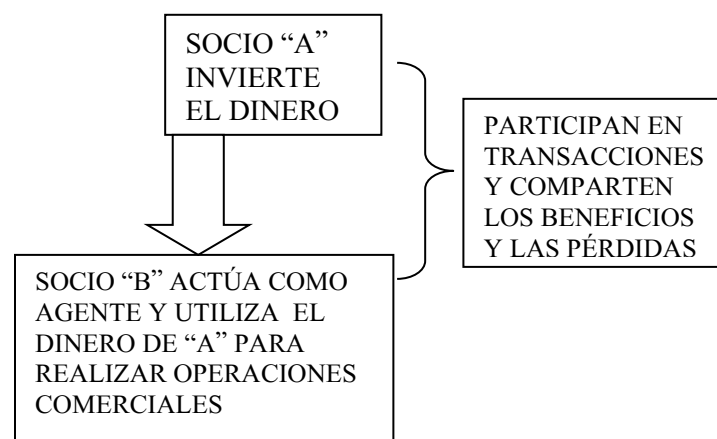
<sup>593</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 227.

<sup>594</sup> AMIR SHAHARUDDIN, *A Study on Muḍārabah in Islamic Law and its application in Malaysian Islamic Banks*, University of Exeter, 2010 (tesis doctoral inédita).

<sup>595</sup> Se pueden encontrar multitud de artículos al respecto, v. SIDDIQUI, “Saving and investment Under Muḍārabah finance”; GHAZI, “Mudarabah financing: an appraisal”; HARON, “Profit sharing: questions that need to be answered”; HASAN, “Al-muḍārabah (dormant partnership) and its identical Islamic partnership in early Islam”; OBIYATHULLA, “Convencional versus muḍārabah financing”; SAEED, “Islamic banking in practice: a critical look at the murabaha financing mechanism”; AHMAD, “Why murabaha (cost-plus finance) is allowed whereas lending on interest is prohibited in Islam”; YOUSEF, “The murabaha síndrome in Islamic finance”; SARKER, “Why Islamic banks have so far failed in adapting two major Islamic modes of financing, mudaraba and musharaka in their operations?”.

<sup>596</sup> SHAHARUDDIN, *A Study on Muḍārabah*, p. 145.

Parece ser que existe un “documento de *commenda* (*ṣakk muḍāraba*)” que supuestamente se adujo ante ‘Āmir al-Ša’bī (m. 109/727)<sup>597</sup> y, además, disponemos de diversos modelos de este tipo de contrato. El uso de esta práctica está avalado, por ejemplo, en los documentos de la *Genizah* del Cairo estudiados por Goitein<sup>598</sup> y otros autores como Jessica Goldberg<sup>599</sup>.



#### Modelo de escritura de *commenda* (*qirāḍ*)<sup>600</sup>

*Fulano, hijo de Fulano entrega a Mengano, hijo de Mengano tantos meticales que él recibió, pasando a sus manos para utilizarlos y comerciar con ellos en qirāḍ en tal negocio, de tal zoco y cambiarlos como le parezca en el negocio mencionado según sus posibilidades, con diligencia y lealtad tanto en lo oculto como en lo público. Dios [bendiciones] hará que obtengan provecho de ellos [los meticales] y eso se repartirá entre ellos dos a medias (o le [corresponderá] al capitalista tanto y al agente, tanto, después de que el muqārīḍ Fulano haya recibido su capital. Lo que resultase de pérdidas corre por cuenta del capitalista Fulano, sin que nada corra por cuenta del agente.*

[Los testigos] *dan fe*.

[Después] *pasas a la fecha*.

**Presencia en los formularios notariales:** El que sólo haya un modelo de *qirāḍ* en cada formulario concuerda con la naturaleza de esta actividad que, más que una transacción, es una manera de realizar otro tipo de operaciones comerciales y demás. No parece presentar ningún problema para los juristas. No aparece en el formulario de al-Garnāṭī.

<sup>597</sup> Esa es la fecha de muerte que dan Chalmeta y Marugán, aunque en el diccionario biográfico de Kaḥḥāla, la fecha de muerte de ‘Āmir al-Ša’bī es 103/721: KAḤḤĀLA, “‘Āmir al-Ša’bī”, *Mu’ṡam al-mu’allifīn*, V, p. 54. CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 205. Remite al *Tahḍīb* de Ibn Ḥaṡar, aunque no incluye la referencia.

<sup>598</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 202.

<sup>599</sup> GOLDBERG, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean*.

<sup>600</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni’*, p. 252.

**Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>601</sup>:

- Escritura de *commenda* (*qirāḍ*).

**Ibn Mugīl**<sup>602</sup>:

- Acta de *commenda* (*qirāḍ*).

**Al-Būntī**<sup>603</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *qirāḍ*.

**Al-Ŷazīrī**<sup>604</sup>:

- Acta de préstamo<sup>605</sup> (*qirāḍ*).

**Ibn Salmūn**<sup>606</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *qirāḍ*.

### 9.3. Asociaciones agrícolas<sup>607</sup>.

Como Lagardère afirmó en su obra sobre la agricultura en al-Andalus<sup>608</sup>, los avances en las labores agrícolas contribuyeron al desarrollo de la civilización en la península ibérica. Tras estas labores y avances se encontraban los campesinos, sobre los que no ofrecen información las fuentes históricas árabes, pero su trabajo fue, en realidad, la base fundamental de la economía andalusí. Por tanto, sin el conocimiento de las formas de explotación agrícola, no puede llegarse a una verdadera comprensión de la sociedad andalusí.

Mientras que Ibn Mugīl incluye este tipo de contratos en el capítulo de alquileres, al-Būntī los sitúa tras el arrendamiento de servicios y antes de la sociedad, igual que Ibn Salmūn. Al-Ŷazīrī, en cambio, los incluye entre los modelos de sociedad<sup>609</sup>. Quizá este cambio en el lugar de inclusión de modelos de este tipo de transacciones en los formularios esté indicando cambios en la forma en que los juristas las concebían; con la evolución del

---

<sup>601</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʾiq*, pp. 92-93; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 209.

<sup>602</sup> IBN MUGĪL, *Al-Muqniʾ*, p. 252.

<sup>603</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 202.

<sup>604</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 265-268.

<sup>605</sup> Asunción Ferreras traduce en el índice del formulario notarial de al-Ŷazīrī el término *qirāḍ* como préstamo, aunque no se trata de un simple préstamo, sino de un préstamo con participación o un tipo de sociedad comercial, AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 27.

<sup>606</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 202.

<sup>607</sup> Para más información sobre las asociaciones agrícolas en al-Andalus véase LAGARDÈRE, *Campagnes et paysans*; CAMARERO, “Los contratos agrícolas y el azaque”; SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 303-323.

<sup>608</sup> LAGARDÈRE, *Campagnes et paysans*, p. 125.

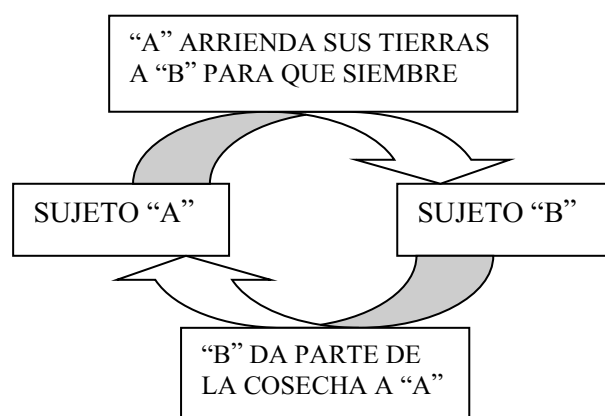
<sup>609</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 147.

concepto de “sociedad” quizá comenzaron a ver en las sociedades agrícolas algo más que un simple arriendo de servicios.

- **Muzāra'a o sociedad de siembra**<sup>610</sup>: El contrato que en el hadiz lleva este nombre era, en la Arabia preislámica, un contrato de arrendamiento de un terreno a cambio de una parte de la cosecha. En ocasiones se fijaba como precio la cosecha de una parte determinada del terreno, y el resto se lo quedaba el arrendatario. Era un contrato aleatorio, lo cual no está bien visto en el islam, de modo que el Profeta prohibió esta forma de *muzāra'a*, permitiendo únicamente el arrendamiento a cambio de una suma establecida de dinero, es decir, que el que cultivaba la tierra obtenía un beneficio fijo, sin tener en cuenta la cantidad de cosecha producida. En el derecho mālīkī, los socios de una *muzāra'a* deben aportar a partes iguales y recibir el mismo pago tras la cosecha para efectuarla de forma lícita. Esta sociedad agrícola en la que el producto se divide a la mitad se conoce como *munāṣafa*, pero también puede dividirse en tres, cuatro, cinco o seis partes iguales.

En cuanto al debate sobre si la *muzāra'a* es un alquiler, una sociedad o una combinación de ambas, Ibn al-Aṭṭār se inclina a definirlo como alquiler, al contrario que Ṣaḥnūn e Ibn Ruṣd, que emplean la raíz Š – R – K (sociedad, asociarse, etc.) Ibn al-Aṭṭār emplea el término *muzāri'* en vez de *šarik* (que da el arabismo “exarico”) para hablar del agricultor alquilado<sup>611</sup>.

En el *Mi'yār* de al-Wanṣarīsī hay un texto de Ibn Ruṣd al-ŷadd acerca del tipo de cosas que no se permiten en una sociedad agraria (*muzāra'a*). Tres individuos reciben, tras su trabajo, tres partes iguales de trigo como retribución más otra parte de semillas de trigo para sembrar. El jurista considera esta sociedad viciada, ya que el factor aleatorio de las semillas hace que no se sepa la cantidad exacta de trigo que cada uno tendrá tras la cosecha<sup>612</sup>.



<sup>610</sup> Sobre esta cuestión pueden consultarse CAMARERO, “El concepto del contrato de aparcería llamado *Muzāra'a* según los juristas malikíes de Al-Andalus”.

<sup>611</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-Aṭṭār*, p. 151.

<sup>612</sup> AL-WANṢARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VIII, p. 143; LAGARDÈRE, *Campagnes et paysans*, p. 136.



### Modelo de escritura de sociedad para labranza (*muzāra'a*)<sup>613</sup>

*Fulano, hijo de Fulano, ha cedido en régimen de labranza a Mengano, hijo de Mengano, la tierra labrantía que posee en tal sitio por un año desde el comienzo de la siembra de tal año, después de que ambos hayan determinado el alquiler de la tierra y [Mengano] trabajará hasta el momento de la cosecha, tras lo que el dueño de la tierra recogerá la mitad de lo que se produzca en ella de grano. El labrador Mengano recogerá la otra mitad y ambos unirán el total. El labrador Mengano se hará cargo de su cultivo en la citada tierra personalmente, con sus jornaleros, yuntas [y aperos] y a él le corresponderá cosechar [los frutos], llevarlos de la tierra a la era, desgranarlos con sus yuntas y su trillador (y su aventadora y todos sus enseres). Cuando el grano esté separado, lo dividirá en dos mitades. El labrador deberá esforzarse en esta [labor] con su máximo empeño y lealtad, tanto en lo oculto como en lo público, conociendo la cantidad de [la mercancía] con la que se está tratando y de lo que ambos han producido en la tierra, estando al día de su importe y sometiéndose al uso tradicional entre los musulmanes en materia de [contrato] de labranza correcto. El labrador Mengano toma posesión de la tierra y se hace cargo de su siembra [de la tierra]. Si [Mengano] estuviera ausente en el momento de la siembra, responderá ante eso.*

*A continuación dirás: "[Los testigos] dan fe".*

*[Después] pasas a la fecha.*

### Presencia en los formularios notariales:

#### Ibn al-'Aṭṭār<sup>614</sup>:

- Escritura de labranza [a mitad] en la cual el agricultor (*muzāri'*) compra el edificio de la tierra que cultiva.
- *Muzāra'a* con mutuo de simiente.
- Escritura de labranza (*muzāra'a*) al tercio.
- Escritura de labranza (*muzāra'a*) al cuarto.
- Escritura de labranza (*muzāra'a*) al quinto<sup>615</sup>.

<sup>613</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, pp. 262-263.

<sup>614</sup> IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, pp. 58-69; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, pp. 155-166.

<sup>615</sup> Lagardère recoge, dentro de la *muzāra'a*, un tipo de sociedad específica de las zonas adscritas a la escuela mālikī llamada *jimāsa*, posible herencia de las prácticas de la época romana o de la costumbre beréber y que, quizá, se corresponde con este modelo de escritura del formulario de Ibn al-'Aṭṭār. cf. LAGARDÈRE, *Campagnes et paysans*, pp. 137-144. En las obras en las que Berque menciona esta actividad, resalta el importante papel que la costumbre ('urf) o la práctica ('amal) desempeña en la forma de realizar esta transacción, BERQUE, *Études d'Histoire Rurale Maghrébine; Nawazil el Muzara'a du Mi'yar al-Wazzani*. También Christian Müller habla de ello en uno de sus artículos y menciona que cada detalle de esta transacción debía estar bien especificado para no romper las reglas concernientes al *ribā* o el *garar*, v. MÜLLER, "Us, coutumes et droit coutumier dans le fiqh malikite", p. 39.

Al-Wanšarīsī plantea la cuestión de la *jimāsa* en el *Mi'yār*. Remite al *šayj* Abū Muḥammad al-Šabībī que, a su vez, sigue a al-Rammāh, y dice que, si el actor de este contrato (*jammās*) -que suele percibir una suma a cambio de su trabajo- recibe una retribución añadida y no expresada en el contrato -como un traje-, hay dos opiniones legales, una opinión lo autoriza, mientras que la otra lo condena. Añade que, pese a que no hay ninguna fetua que respalde la primera opinión, en la práctica es una actividad tolerada y que se terminó extendiendo. Sin embargo, al-Wanšarīsī remite a al-Burzuli (m. 841/1438) para aclarar que, en ocasiones, el *jammās* es sometido a ciertos abusos, por ejemplo, es obligado a renunciar a su pago, cf. AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VIII, p. 226; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 324-325 (V, 141). Inmaculada Camarero Castellano ha trabajado sobre este tema, v. CAMARERO, "La ropa del quintero (*jammās*) según una fetua de al-Qawri (s. XV)".

- Escritura de labranza (*muzāra'a*) al sexto.

**Ibn Mugīṭ**<sup>616</sup>:

- Acta de sociedad para labranza (*muzāra'a*).
- Acta de sociedad para labranza (*muzāra'a*) del tutor en las tierras de su tutelado.
- Acta de quien entrega<sup>617</sup> su tierra [...] para la labranza (*muzāra'a*).

**Al-Būntī**<sup>618</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *muzāra'a*.

**Al-Garnāṭī**<sup>619</sup>:

- Acta de sociedad para labranza (*muzāra'a*).

**Al-Ŷazīrī**<sup>620</sup>:

- Contrato de sociedad para labranza (*širka fī ḥarṭ*<sup>621</sup>).

**Ibn Salmūn**<sup>622</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *muzāra'a*.

- **Musāqāt o contrato de irrigación**<sup>623</sup>: Es un contrato en el que una parte se compromete a realizar los trabajos agrícolas de una tierra con plantas ya existentes, es decir, que no se encarga de sembrar, sino de cuidar lo ya sembrado, a cambio de lo cual recibe una parte de los frutos. Se remonta a la Arabia antigua y se encuentra desde los orígenes del islam. Se cuenta que durante la conquista de Jaybar, el Profeta, que no tenía modo de controlar la explotación de las palmeras -que eran la mayor riqueza del lugar-, permitió quedarse a sus anteriores poseedores judíos, realizando con ellos un contrato de explotación (*mujābara* o *mu'āmala*), tras lo que los judíos se convirtieron en colonos. Siguieron trabajando las mismas tierras, pero ahora eran propiedad de toda la comunidad musulmana (*umma*). Los beneficios se repartían a medias. La *musāqāt* es lo mismo que la *mujābara*, pero aplicado al cultivo de plantas en vez de a la arboricultura. Abū Ḥanīfa no lo considera un contrato válido por su

<sup>616</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muqni'*, pp. 262-269.

<sup>617</sup> Chalmeta dice que Ibn Mugīṭ suele emplear el término *daḥā'* (entrega) como sinónimo de *zāra'* (siembra), CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 149.

<sup>618</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 149.

<sup>619</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭā'iq al-mujtaṣara*, p. 35.

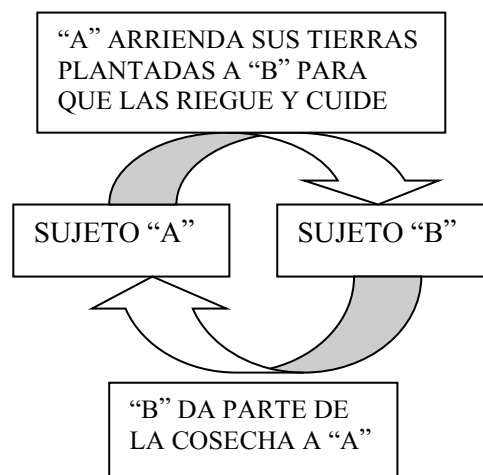
<sup>620</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 255-258.

<sup>621</sup> Aunque en el título no hace referencia al término *muzāra'a*, a lo largo de texto sí aparece que el objetivo de dicho contrato es la siembra (*zirā'a*).

<sup>622</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 149.

<sup>623</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḥtaṭid*, II, pp. 244-250; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 293-300.

carácter aleatorio, ya que el arrendamiento no tiene un precio establecido, sin embargo, otros juristas pertenecientes a esta misma escuela lo ven como un contrato análogo a la *muḍāraba* y, como tal, lo consideran lícito aunque no se sepa los beneficios que se van a obtener. Los mālīkīs están de acuerdo con Abū Ḥanīfa en que es un contrato aleatorio, pero dicen que es admisible por dos motivos: por su gran utilidad y por el precedente de Jaybar que acabamos de ver, en que los musulmanes establecieron un contrato de *mujābara* con los judíos, contrato que consideran análogo a la *musāqāt*. Lo consideran un contrato mixto de sociedad y alquiler de servicios y lo admiten por necesidad (*li-l-ḍarūra*).



#### Modelo de escritura de sociedad de riego (*musāqāt*)<sup>624</sup>

*Fulano ha contratado a Mengano para que irrigue su jardín, sito en tal emplazamiento, con tales dimensiones, por un año comenzando en tal momento con la condición de que Mengano riegue los árboles del citado jardín con [agua de] tal río en los momentos de riego, los cultive, los riegue, los pode, los cuide, aparte lo desaprovechado y lleve los frutos hasta el límite de su madurez para hacerlos [frutos] pasos.*

*Debe sembrar [Mengano] la parte labrantía del jardín, regarlo, recoger sus frutos, desgranarlos y aventarlos. Cuando el grano esté separado, le corresponderá de ellos tanto y de sus frutos, tanto y al dueño del jardín [le corresponderá] tanto.*

*La musāqāt correcta debe realizarse conociendo ambos su valor y cuantía, sin pacto de rescate ni de opción. Mengano toma posesión del citado jardín, que pasa a sus manos siguiendo la costumbre de los musulmanes en lo relativo a sus [contratos] de musāqāt válidos y lícitos y supeditándolo a la cláusula de evicción y saneamiento.*

[Los testigos] *dan fe*.

#### Presencia en los formularios notariales:

**Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>625</sup>:

- Escritura de riego (*musāqāt*).

<sup>624</sup>AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 258-259.

<sup>625</sup>IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, pp. 83-90; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 190-195.

- Escritura de riego (*musāqāt*) de huertos con más tierras cultivadas que labrantías, o de un jardín cuya parte labrantía es más extensa que la cultivada.
- Contrato de riego.

**Ibn Mugīt<sup>626</sup>:**

- Acta de sociedad de riego (*musāqāt*) de huertos.
- Acta de sociedad de riego (*musāqāt*) de un jardín cuya parte cultivada es más extensa que la que está sin cultivar (labrantía).
- Acta de aparcería en terrenos de regadío (*musāqāt*).
- Acta de sociedad de riego (*musāqāt*) de un cohombrial.

**Al-Būntī<sup>627</sup>:** Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *musāqāt*.

**Al-Garnāṭī<sup>628</sup>:**

- Acta de sociedad de riego (*musāqāt*).

**Al-Ŷazīrī<sup>629</sup>:**

- Acta de sociedad de riego (*musāqāt*).
- Acta de aparcería en terrenos de regadío (*musāqāt*).

**Ibn Salmūn<sup>630</sup>:** Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *musāqāt*.

- **Mugārasa:** Es un contrato de co-plantación o complantación, una forma de sociedad agraria en la que el propietario cede su tierra a un bracero para que lo plante de árboles, de modo que al final se repartan, tanto la tierra como los árboles, entre el propietario y el trabajador.

---

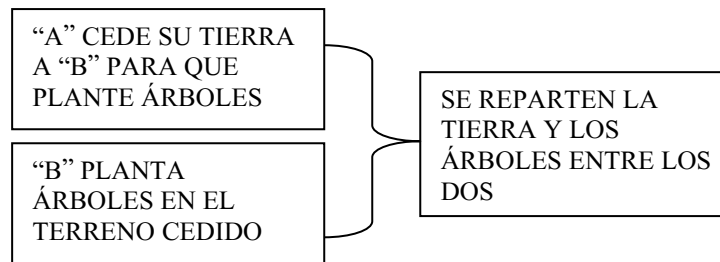
<sup>626</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, pp. 273-282.

<sup>627</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 186.

<sup>628</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Watā'iq al-muṭṭasara*, p. 35.

<sup>629</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 258-262.

<sup>630</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 186.



### Modelo de escritura de arriendo con donación de la mitad del terreno al dar fruto (*mugārasa*)<sup>631</sup>

*Fulano ha contratado en mugārasa a Mengano para su tierra labrantía que posee en tal pueblo, con tal ubicación y tales medidas, para que se encargue de plantar vides descritas por ambos<sup>632</sup>, las cave en el momento correspondiente, -bien surcando y repitiendo o abriendo [un hueco]- y las cuide.*

*Cuando de frutos, la mitad de la tierra [seguirá siendo] para el dueño de las tierras y la otra mitad será para el bracero (mugāris), dividiéndosela a medias si uno de ellos dos lo desea, o quedando entera pero [a nombre] de los dos socios y repartiéndose los frutos por igual.*

*Una mugārasa correcta es aquella que se realiza sabiendo ambas partes su valor y cuantía, sin condición ni pacto de rescate u opción.*

*Mengano toma posesión de la tierra mencionada, haciéndose cargo de cuidar la plantación. Sobre él [Mengano] recae lo que disminuyan o decrezcan [los frutos] al poner un muro (o valla) alrededor, excepto lo que incrementa sus provisiones por ello<sup>633</sup> siguiendo la costumbre de los musulmanes en lo relativo a sus [contratos] de mugārasa lícitos.*

[Los testigos] *dan fe*.

### Presencia en los formularios notariales:

#### Ibn al-ʿAṭṭār<sup>634</sup>:

- Escritura de complantación (*mugārasa*) [con cesión de terreno al dar fruto].
- Escritura de *mugārasa* donde [lo plantado] ha de alcanzar una altura y un grosor con el que se dará por terminada la complantación sin que haya dado frutos.
- Escritura de *mugārasa* por determinado [número] de años.
- Escritura de plantación (*gars*) de un cohombro.

<sup>631</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 262.

<sup>632</sup> La expresión que utiliza al-ʿYazīrī es: “*karman aynāsuḥā tawāṣiṣāhā*”. Dicha expresión aparece también en uno de los modelos del formulario de Ibn al-ʿAṭṭār, pero del siguiente modo: “*karman aynāsuḥā tawāṣiṣāhā filūnya*”, lo cual es traducido por Marina Marugán como: “*de las clases descritas por ambos como Filūnya*”, que es un tipo de viña. Desconozco si falta la palabra en el texto original o si es algún tipo de errata, pero al-ʿYazīrī parece desconocer el término, de origen romance, por lo que deja la frase en “*de las clases descritas por ambos*”. cf. AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 262; IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, p. 73; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 174.

<sup>633</sup> Lo que entiendo con esta frase es que si disminuye la cantidad de producto es en perjuicio del bracero, mientras que si aumenta, es en beneficio del dueño de las tierras.

<sup>634</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, pp. 73-82; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 174-183.

**Ibn Muġī**<sup>635</sup>:

- Acta de complantación (*mugārasa*).
- Acta de complantación (*gars*) de un cohombreal.

**Al-Būntī**<sup>636</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *mugārasa*.

**Al-Garnāṭī**<sup>637</sup>:

- Acta de complantación (*mugārasa*).

**Al-Ŷazīrī**<sup>638</sup>:

- Acta de arriendo con donación de la mitad del terreno al dar fruto (*mugārasa*).

**Ibn Salmūn**<sup>639</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de contrato de *mugārasa*.

Los modelos de sociedades agrarias son, en general, bastante frecuentes, aunque parece que los juristas más tardíos cada vez recogen menos escrituras de este tipo, pudiendo estar debido a que se trataba de prácticas habituales que no requerían ya tantas explicaciones.

---

<sup>635</sup> IBN MUĠĪ, *Al-Muġnī*, pp. 269-272.

<sup>636</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 171.

<sup>637</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Watāʿiq al-muṭṭasara*, p. 35.

<sup>638</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 262-264.

<sup>639</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 171.



## CAPÍTULO 10: PERMUTA Y CAMBIO DE DINERO

Pese a que la palabra árabe *bayʿ* hace referencia tanto a la permuta o el trueque de unos productos por otros como al intercambio de productos por dinero, he creído importante reservar un apartado a la permuta y al *ṣarf* por su relevancia específica acerca del *ribā* en el hadiz de ‘Ubāda sobre los seis productos susceptibles de usura y su influencia en la evolución de la doctrina jurídica de la prohibición del *ribā* a lo largo de la historia del *fiqh*. El hadiz mencionado -como ya mostré en la primera sección- hace referencia al intercambio de trigo por trigo, cebada por cebada, sal por sal, dátiles por dátiles, oro por oro y plata por plata, lo cual comprende las dos transacciones comerciales recogidas en este apartado.

El hadiz insta a realizar el trueque de estos productos en el mismo momento de la transacción, es decir, sin retraso y sin aumentar o disminuir la cantidad o la calidad de una de las partes para no cometer *ribā*. Posteriormente, el *qiyās* empleado por los juristas hizo que las normas acerca de este tipo de canjes se extendiera también a otros productos, pues se buscaba eliminar el beneficio ilícito que se podía obtener de ellos.

### 10.1. *Muʿāwada/mubādala/muqāyada*

La norma que el mencionado hadiz establece en el trueque de productos se refiere únicamente al intercambio de productos que pertenecen al mismo género o especie, por lo que se da por supuesto que si los productos que se intercambian son de diferentes géneros, la norma no es aplicable. En ese caso, la transacción sería considerada como una actividad comercial más y, como tal, estaría sujeta a la ley de la oferta y la demanda. *Muʿāwada* es el nombre que le dan los *mālikíes* y los *šāfiʿíes*, aunque este término designa también cualquier otro tipo de contrato de intercambio; los *ḥanafíes*, en cambio, lo denominan *muqāyada*.

En general, al ser una transacción idéntica a la venta -objeto de estudio del siguiente capítulo-, la permuta sigue las mismas normas que la regulan, normas que se establecen para proteger a los inexpertos en el comercio y para evitar la especulación de productos básicos y necesarios para la vida.

Parece, sin embargo, que la igualdad y la simultaneidad en el canje de productos no se exigen a la hora de intercambiar esclavos por esclavos o animales por animales<sup>640</sup> según la escuela *mālikí*, mientras que los *ḥanafíes* difieren de esa opinión<sup>641</sup>. También dice la doctrina *mālikí* que la regla referente al *ribā* sólo debe aplicarse a los alimentos básicos y que se pueden conservar, por lo que gran cantidad de productos -alimentarios y no alimentarios-

---

<sup>640</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 179, n. 221. Remite a MĀLIK, *Muwattaʿa*, III, pp. 95, 124-125, 128-129; AL-BUJĀRĪ, *Buyūʿ*, n. 108; MUSLIM, VII, pp. 40-41.

<sup>641</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 180.



quedan al margen de esta regla a menos que su venta sirva para ocultar préstamos de dinero con intereses.

Otros tipos prohibidos de permuta son la *muzābana* y la *muḥāqala*. La primera es el cambio de fruta fresca, o madura sin recolectar, por fruta pasa o seca. La segunda, la *muḥāqala*, es el trueque de grano verde por grano maduro y no son lícitas por el elemento aleatorio que implica realizarlas (*garar*).

El matrimonio también se considera un contrato conmutativo, es decir, un tipo específico de permuta.

#### **Modelo de acta de intercambio (*mu'āwaḍa*) de una casa por otra<sup>642</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano, hace el intercambio con Mengano, hijo de Mengano de que el citado Fulano saldrá del conjunto de la casa con tal situación, tales medidas y tales límites para que la ocupe Mengano, [al tiempo que] Mengano, por este intercambio, saldrá del conjunto de la casa con tal situación y tales límites. Cada casa incluye el disfrute de sus utilidades y servicios, tanto inherentes como provenientes de la misma y ambos conocen el valor de lo que el dueño de cada una abandona. Una permuta (*mu'āwaḍa*) es realizada correctamente sin condición ni pacto de rescate ni de opción, según la costumbre de los musulmanes al respecto y con cláusula de evicción y saneamiento.*

*Si alguno incrementa el beneficio de su compañero, dirás: “Fulano, hijo de Fulano, incrementa la parte de Mengano, hijo de Mengano en tanto y tanto (y de tal modo).”*

*Fulano recibe lo mencionado y libera [a su compañero de su obligación]. Si se hace con retraso, dirás: “Le da de plazo tanto y tanto (un mes comenzando desde [tal mes] de tal año).”*

*[Los testigos] dan fe del testimonio requerido por Fulano y Mengano, los intercambiadores mencionados, contra sí mismos, por lo mencionado sobre ellos dos en la presente escritura, a quienes conocen y han oído hablar de ellos, estando ambos en buen estado de salud y en plenas facultades.*

*Eso en tal mes de tal año.*

**Presencia en los formularios notariales:** Pese a que sólo he encontrado modelos de este tipo de contrato en Ibn Mugīṭ, en la reconstrucción del índice primitivo del formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār Chalmeta lo recoge como una de las transacciones que debían aparecer<sup>643</sup>. Al-Garnāṭī no incluye ningún modelo.

#### **Ibn Mugīṭ<sup>644</sup>:**

- Acta de intercambio (*mu'āwaḍa*) de una casa por otra.
- Acta de intercambio (*mu'āwaḍa*) de un padre en nombre de su hijo o de un tutor en nombre de su tutelado.

**Al-Būntī<sup>645</sup>:** Su formulario contiene, al menos, un modelo de *mu'āwaḍa*.

---

<sup>642</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muqni'*, pp. 147-148.

<sup>643</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 79.

<sup>644</sup> IBN MUGĪṬ, *Al-Muqni'*, pp. 147-149.

<sup>645</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 71, n.1.

Al-Ŷazīrī<sup>646</sup>:

- Acta de comodato<sup>647</sup>.

## 10.2. *ṣarf* y *murāṭala*<sup>648</sup>

Además, dentro del hadiz de los seis productos se prohíbe el cambio no sólo de sal por sal, trigo por trigo, cebada por cebada o dátiles por dátiles, sino también el de oro por oro y plata por plata, a menos que se haga en la misma medida y en el momento de la transacción. Tampoco está permitido que las contrapartidas sean diferentes en calidad. Un cambio de una cantidad de oro, sin embargo, por la misma cantidad de oro de la misma calidad en el momento de la transacción -es decir, no aplazado- no tiene ningún sentido práctico, por lo que esta regla hace que cualquier cambio de oro por oro o plata por plata sea sospechoso.

El cambio de metales preciosos -lo que acabó extendiéndose al dinero en general- es lícito, por tanto, cuando no se cambia por el mismo producto. El cambio (*ṣarf*) del que se suele hablar en las fuentes legales es el de dinares (oro) por dirhams (plata), transacción que, sin embargo, tampoco está libre de poder ocultar el *ribā*; para encontrar el “incremento injustificado” sólo hay que imaginar un canje real en el que se cambian, por ejemplo, diez dinares en un día en el que el valor de un dinar equivale a veinte dirhams. El dueño de los diez dinares recibiría, a cambio de ellos, doscientos dirhams. Si, al día siguiente, el valor del dinar bajase a dieciséis dirhams y la misma persona cambiara de nuevo sus doscientos dirhams por los dinares equivalentes, entonces recibiría doce dinares y medio en lugar de los diez que tenía al principio.

Este tipo de fluctuación en el valor de la moneda también afecta a las actividades comerciales puesto que, si alguien compra un producto en dirhams para volverlo a vender posteriormente, cuando el valor del dinar baje, pero en dinares en vez de en dirhams, está siendo el beneficiario de un lucro que no está justificado.

Entre las fetuas de Ibn Ruṣḍ al-ŷadd, hay una que refleja muy bien este tipo de problemática; la duda que se plantea tiene que ver con un hombre que vende una mercancía a otro cuyo precio es un metical de oro. El cambio ese día estaba a catorce dirhams por metical y, al no tener el comprador meticales, le da doce dirhams, dejándole a deber otros dos. Al cabo de un tiempo, el comprador vuelve a ver al vendedor, pero el cambio ha bajado a doce

---

<sup>646</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 120.

<sup>647</sup> Asunción Ferreras traduce *mu'āwada* en su índice como “comodato”, lo cual puede traer confusiones con la *ʿariya*, ya que dicho término también se suele traducir como “comodato”. La diferencia es que, mientras la *ʿariya* es un préstamo de algo genérico y perecedero y al fin del contrato debe devolverse la misma cantidad del mismo producto, la permuta (*mu'āwada*) puede ser un intercambio de productos diferentes en el acto.

<sup>648</sup> IBN RUṢḌ, *Bidāyat al-muḃtahid*, II, pp. 194-201; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 232-238.

dirhams y medio, por lo que le dice que, o se lo cobra al cambio de ese día, es decir, que sólo le debería medio dirham en lugar de los dos iniciales, o bien, que le devolviese los doce dirhams entregados al principio para poder darle, el comprador al vendedor, el metical de oro que pedía al principio. La respuesta del jurista es que el comprador no puede pagar en dirhams de plata un producto cuyo precio está establecido en meticales de oro<sup>649</sup>. Esta y otras fetuas concernientes al cambio (*ṣarf*)<sup>650</sup> reflejan que este tipo de situaciones tenían lugar. Sin embargo, el que no se recojan modelos de *ṣarf* en los formularios tal vez indique que existía cierto temor, por parte de los juristas, de reflejar por escrito algo que pueda considerarse usurario, ya que, como mostré en la primera sección, hay un hadiz que señala lo ilícito de plasmar por escrito la usura<sup>651</sup>.

La *murāṭala* es también una permuta monetaria, pero está basada en la equivalencia del peso total y no en el número de las monedas entregadas<sup>652</sup>.

**Presencia en los formularios notariales:** Es prácticamente nula. Sólo he podido encontrar este modelo de avenencia del formulario de Ibn al-ʿAṭṭār en el que aparece un cambio de dinero por dinero, aunque el modelo no recoge la manera de hacer dicho intercambio.

**Ibn al-ʿAṭṭār<sup>653</sup>:**

- Escritura de avenencia sobre una reclamación de dinares o dirhams a cambio de una [cantidad] inferior aplazada, sobre la que el demandante pretendía que había vencido el plazo.

---

<sup>649</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatawā*, II, pp. 926-927, n° 250.

<sup>650</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatawā*, II, pp. 924-931.

<sup>651</sup> También se condena en la Biblia al escriba que pone por escrito las transacciones usurarias, Levítico 25:37.

<sup>652</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 658, n. 32.

## CAPÍTULO 11: LA COMPRA-VENTA (BAY')

Puesto que la venta o compraventa es una transacción bidireccional, ambas partes tienen la obligación de cumplir el contrato, una ha de efectuar el pago y la otra debe entregar la mercancía. El vendedor tiene dos obligaciones, que son entregar el producto que ha vendido (*taslīm, iqbād, inzāl, tamkīn*) y garantizar la adquisición pacífica. Hay otros tipos de ventas de los que no voy a hablar en este apartado debido a que no suele hablarse mucho de ellas, bien porque apenas se practican, o bien porque se practicaban en la *yāhiliyya* y posteriormente se prohibieron -en los casos en los que se consideraba que tenían un carácter aleatorio (*buyū' al-garar*)<sup>654</sup>-.

En cuanto al lugar y el momento de la entrega de la mercancía de una venta, hay que tener en cuenta las siguientes reglas:

- La entrega debe realizarse en el lugar donde el producto se encontraba en el momento del contrato si no se estipula otra cosa. El vendedor no tiene que llevarle el producto al comprador, sino que es el comprador el que tiene que desplazarse.
- La entrega debe hacerse inmediatamente después de la conclusión del contrato, a menos que haya un plazo establecido por la naturaleza especial del contrato o la costumbre local, siempre teniendo en cuenta las normas referentes al *ribā*.

En cuanto el pacto se considera cerrado, el producto tiene que transferirse inmediatamente del patrimonio del vendedor al patrimonio del comprador, aunque no en el sentido de la adquisición material, sino mediante la transmisión del derecho de propiedad. Según Santillana, en el momento de llevar a cabo el contrato, el comprador ha adquirido la propiedad jurídica del producto, aunque no haya recibido la entrega material<sup>655</sup> y dice que la regla derivada del hadiz<sup>656</sup> es seguida por las tres escuelas principales, dejando a un lado a la escuela *ḥanbalī*.

Esto trae dos consecuencias:

1. El comprador puede ceder el producto adquirido antes de poseerlo físicamente (*qabḍ*) por tener ya el derecho de propiedad, lo cual, de otra manera, está prohibido en derecho islámico. Una excepción a esta regla es la de los alimentos, que están supeditados a un régimen especial destinado a impedir el acaparamiento y la

---

<sup>653</sup> IBN AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-waṭā'iq*, pp. 444-445; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 676.

<sup>654</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 120.

<sup>655</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 128.

<sup>656</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 128; remite a la colección de hadices de AL-BUJĀRĪ, *buyū'*, n. 57.

especulación basada en el monopolio. Está prohibido entre los mālikíes, por tanto, vender los alimentos adquiridos mediante su descripción, por peso o por medida, antes de recibirlos. La doctrina mālikí dice que el que revende los alimentos antes de recibirlos está especulando con ellos porque no los compra para satisfacer sus propias necesidades, sino con el propósito de revenderlos y obtener beneficio, negocio aleatorio que no es lícito.

2. En los casos siguientes, si el comprador se decide a adquirir el producto es bajo su propia cuenta y riesgo, ya que puede estar pagando un mayor precio por menos cantidad de producto:
  - a. Bienes fungibles vendidos al peso o a la medida.
  - b. Venta de productos aún inmaduros (*muzābana*). También recibe este nombre el intercambio de un producto fresco por su equivalente seco.
  - c. La venta hecha en base a la simple descripción del producto (*bay' 'alā barnāmay*). Es una compraventa a través de una muestra de la mercancía total o su “*barnāmay*”, es decir, una lista detallada de los productos incluidos en el lote que se va a adquirir. En caso de queja sobre la falta de correspondencia entre la mercancía y la “factura” (*barnāmay*) se considera cierta la declaración del vendedor, apoyada por un juramento<sup>657</sup>.
  - d. En la venta inválida o viciada.

Hay muchos tipos distintos de ventas, muchos de los cuales incurren en la aleatoriedad (*bay' al-garar*). Dentro de esta categoría y, por tanto prohibidas, están algunas de estas prácticas, como son las dos ventas en una (*bay'atān fī bay'a*) que consiste en vender un mismo objeto con dos precios diferentes, dependiendo de si el comprador quiere abonarlo en el momento o aplazarlo o cuando dos productos diferentes se venden con un sólo precio. Otra venta aleatoria es el *bay' al-ḥayār* o *bay' al-ḥaṣāt*, que consiste en arrojar una piedra para elegir la mercancía, por lo que no se comprueba lo que se compra antes de su adquisición. Como excepción a la prohibición de la aleatoriedad, en casos de necesidad (*li-l-ḍarūra*) se permite la venta en bloque<sup>658</sup> con un mismo precio (*bay' al-ḥuzāf / bay' al-ṣubra*), como ocurre, por ejemplo, con un saco de grano. Se considera válida cuando el producto está presente y también cuando no se puede saber exactamente la cantidad de un producto y se tiene que hacer un cálculo aproximado. Algunas de las ventas más comunes son las que se indican a continuación. Pese a que no está bien visto que el objeto de una venta no esté

<sup>657</sup> Hay una referencia a esta forma de venta en un texto de Mālik: *Muwaṭṭa'*, II, pp. 669.

<sup>658</sup> En el formulario notarial de al-ʿĀzīrī hay un modelo de compra de propiedades en bloque, cf. AL-ʿĀZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 127. Según Chalmeta, también hay un modelo en el formulario de Ibn Muḡīt, aunque yo no lo he encontrado. Además, siguiendo la reconstrucción que Chalmeta hace del índice primitivo del *Al-Waṭāʾiq wa-l-siyillāt*, de Ibn al-ʿAṭṭār, también en este formulario estaría

presente, lo cual está prohibido en muchas ocasiones, hay excepciones como el *bay' al-salam*, en que la entrega se retrasa. En el caso de la venta de casas, por ejemplo, es común que la casa no esté presente, por lo que las descripciones en los modelos de contrato de venta de casas que aparecen los formularios notariales son muy exhaustivas<sup>659</sup>. Como mostraré a continuación, también hay otros modelos de contrato para ventas de cosas ausentes.

### 11.1. *Bay' al-musāwama*

Es la forma más común de venta y es la venta corriente en la que se acuerda un precio entre el comprador y el vendedor<sup>660</sup>. No es probable que se utilice una venta corriente como medio de ocultar una transacción usuraria, por lo que no considero necesario explicar la transacción más a fondo.

### 11.2. *Tawliya*<sup>661</sup>

Es la cesión de un producto a otra persona a cambio del mismo precio pagado. El dinero, además, debería ser entregado al que realiza la cesión en el mismo momento en que se realiza el contrato o, como mucho, al día siguiente<sup>662</sup>, ya que, de otra manera, el que recibe lo cedido estaría contrayendo una deuda por alimentos que aún no habría recibido, operación que se considera usuraria. En caso de retraso en la entrega, los *mālikies* la consideran una actividad ilícita ya que, para que esto se pudiera llevar a cabo de forma legal, habría que hacer un segundo contrato en el que el primer comprador se sustituiría por el nuevo. Ambos contratos serían idénticos, cambiando únicamente el nombre del adquisidor. Sin embargo, esta operación ya no recibiría el nombre de *tawliya*, sino que sería, simplemente, una nueva cesión.

Hay otro tipo de *tawliya* que es altamente controvertida entre los *mālikies* (aunque no está prohibida como entre los *šāfi'ies*):

*“Fulano admite como socio a medias a otra persona en la compra que ha hecho, a condición de que el participante le reembolse la mitad del precio que él ha pagado. El socio, además del pago de su cuota, se compromete a ponerse a su servicio.”*<sup>663</sup>

---

presente la venta en bloque, cf. CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Atṭār*, p. 77.

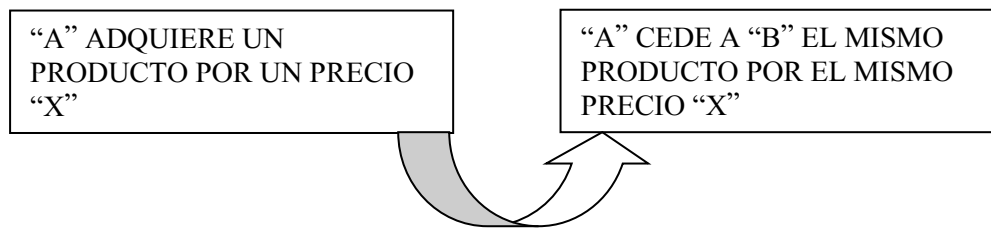
<sup>659</sup> Este sería un caso de claro de *bay' 'alā barnamay*.

<sup>660</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 219.

<sup>661</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 155-157.

<sup>662</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 65.

<sup>663</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 155.



#### Modelo de acta de cesión en pago de una deuda (*tawliya*)<sup>664</sup>

*“Cede Fulano a Mengano el total de la casa que había adquirido de Zutano por tantos y tantos dinares, [teniendo la casa] tal ubicación y tales medidas y con tales derechos, [pudiendo disfrutar de] sus comodidades y servicios, tanto inherentes como provenientes de la misma [la casa]. Una tawliya es correcta cuando se da a conocer su suma y su cuantía sin condición, ni pacto de reembolso (ṭunyà), ni derecho de opción (ḥiyār). El cedente toma del cesionario el precio mencionado y pasa a su manos con un peso correcto tras hacer saber al cesionario el precio mencionado en relación a la venta que el comprador cedente [ya] ha abonado a su vendedor. El cesionario habitará en lo cedido [la casa] en lugar del cedente y ocupará en ella su lugar, después se completará el contrato.”*

**Presencia en los formularios notariales:** No hay ningún modelo de este tipo de contrato en los formularios de Ibn al-‘Aṭṭār y al-Garnāṭī, aunque Chalmeta dice que debía haber un modelo de *tawliya* en el conjunto de fórmulas originales de Ibn al-‘Aṭṭār, a juzgar por su presencia en otros formularios posteriores que recogieron algunos de sus modelos, como el de al-Ŷazīrī<sup>665</sup>.

**Ibn Muġīṭ**<sup>666</sup>:

- Acta de cesión (*tawliya*).

**Al-Būntī**<sup>667</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de *tawliya*.

**Al-Ŷazīrī**<sup>668</sup>:

- Modelo de acta de cesión de venta sin beneficio (*tawliya*).

<sup>664</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 152-153.

<sup>665</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, pp. 21,

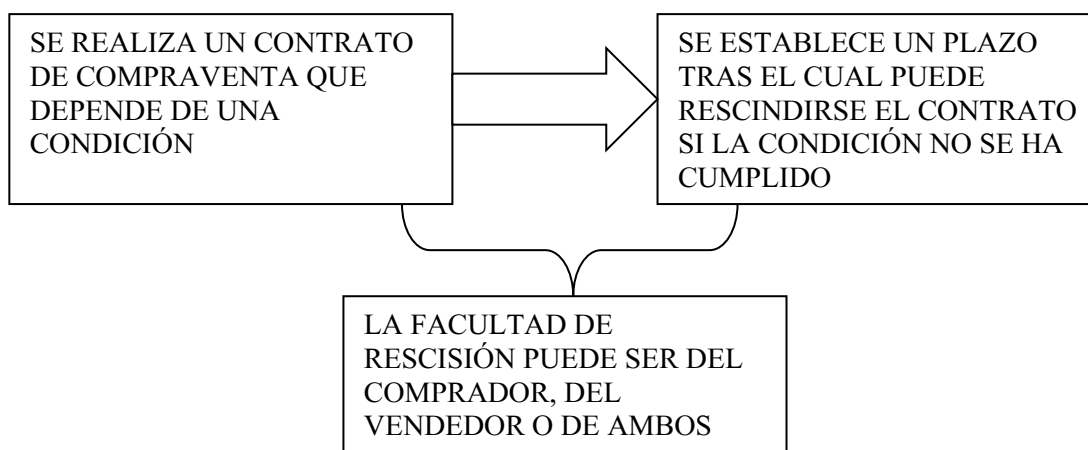
<sup>666</sup> IBN MUĠĪṬ, *Al-Muqni*, p. 153.

<sup>667</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 71, n. 1.

<sup>668</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp.152-153.

### 11.3. *Bay' al-jiyār*<sup>669</sup>

Compraventa con facultad de rescindir, o derecho a opción. El contratante se reserva el derecho de rescindir el contrato en un plazo determinado. El contrato así estipulado está subordinado a una condición suspensiva, es decir, a la declaración que deberá hacer el contratante que se ha reservado la opción. Este derecho de opción puede ir a favor del comprador, del vendedor o de las dos partes. La facultad de rescisión debe venir expresamente establecida en el contrato. Si se estipula después del contrato, se consideraría una nueva venta. No se puede subordinar a un plazo indefinido, ya que eso puede ser razón de nulidad del contrato; el plazo máximo para rescindir un contrato de bienes inmuebles es de uno o dos meses, de siete u ocho días para las ventas de esclavos, tres días para los animales en general, uno o dos días para los animales que se montan y de tres días para los objetos muebles como los vestidos, los utensilios o los libros. Hay otras variedades de venta supeditadas a condiciones suspensivas o resolutivas como las realizadas con pacto de degustación, a la medida, al peso, etc. Para que este tipo de contrato se considere definitivo y obligatorio (*bātt, munāyâz*) es necesario que se proceda a medir el producto, pesarlo o degustarlo, dependiendo de lo establecido en el contrato. Se podría emplear como medio de ocultar los intereses de un crédito encubierto; Santillana lo recoge como uno de los medios para dar licitud a préstamos con intereses<sup>670</sup> y, además, en casi todos los modelos de contrato comercial en los formularios notariales se suele establecer que para que determinadas ventas sean lícitas deben prescindir del pacto de opción.



<sup>669</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 162-167; IBN RUŠD, *Bidāyat al-muŷtahid*, II, pp. 209-212; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 250-256.

<sup>670</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 393.



**Modelo de acta de compra de propiedades con derecho de opción ('alà jiyār)<sup>671</sup>**

*“Fulano, hijo de Fulano encarga que Mengano, hijo de Mengano, le venda el conjunto de tal propiedad situada en tal sitio, con tales dimensiones. Un encargo lícito tiene lugar sin condiciones ni pacto de rescate y con el conocimiento por parte del que realiza el encargo del valor de lo que encarga comprar a Mengano, con tal y tal precio de tal moneda y en tal momento. El encargado Mengano tiene derecho de elección, que debe realizar en [un plazo de] quince días o un mes comenzando desde la fecha de esta escritura. El comprador Fulano le paga todo el precio mencionado al vendedor Mengano, que obedece resueltamente sin que exista otra condición entre ambos en las bases de la transacción. El vendedor Mengano lo toma de él y queda liberado según la costumbre de los musulmanes en cuanto a los encargos, supeditándose [la transacción] al cláusula de evicción y saneamiento.*

*[Los testigos] dan fe de lo mencionado acerca de ellos dos en la presente escritura, de que les conocen y han oído hablar sobre ellos y de que están sanos y en pleno uso de sus capacidades, todo ello en tal fecha.*

**Presencia en los formularios notariales:** No hay ningún modelo de este tipo de contrato en el formulario de Ibn al-‘Aṭṭār, pero Chalmeta recoge este tipo de transacción en la reconstrucción del índice primitivo del capítulo de ventas<sup>672</sup>. Al-Garnāṭī tampoco lo contempla.

**Ibn Muḡīṭ<sup>673</sup>:**

- Acta de compra de propiedades con derecho de opción ('alà jiyār).

**Al-Ŷazīrī<sup>674</sup>:**

- Contrato de venta con derecho de retro (jiyār).

**Ibn Salmūn<sup>675</sup>:**

- Modelo de escritura de venta con derecho de opción (jiyār).

---

<sup>671</sup> IBN MUḢĠĪṬ, *Al-Muḡni'*, pp. 135-136.

<sup>672</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Aṭṭār*, p. 78.

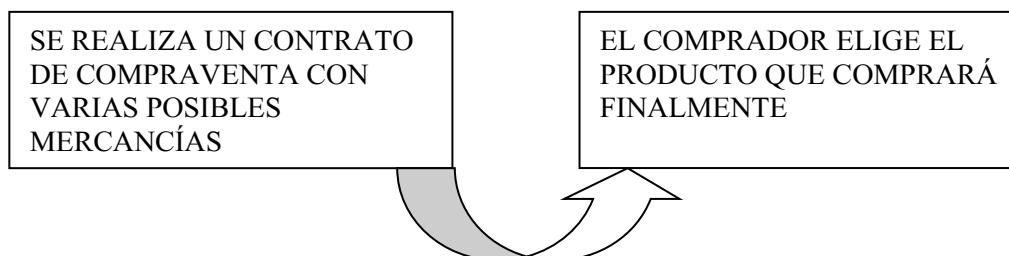
<sup>673</sup> IBN MUḢĠĪṬ, *Al-Muḡni'*, pp. 135-136.

<sup>674</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 157-158.

<sup>675</sup> CANO ÁVILA, “El contrato de compraventa con derecho de opción...”, p. 95.

#### 11.4. *Bay' al-ijtiyār* (Compraventa alternativa)<sup>676</sup>

No ha de confundirse con la anterior, es la venta definitiva respecto a uno de entre varios objetos de la misma especie, cuya elección se deja en manos del comprador. No he encontrado un modelo de contrato de esta venta.



Se llama “venta alternativa con posibilidad de rescisión” (*bay' al-ijtiyār wa-l-jīyār*) el contrato mediante el cual el comprador puede escoger uno de entre varios objetos y, una vez elegido, se reserva la posibilidad de decidir si finalmente lo comprará.

#### 11.5. *Bay' al-tunyā*<sup>677</sup> (*bay' al-istiṭnā*/*bay' al-amāna*/*bay' al-wafā*)<sup>678</sup>

Venta con pacto de rescate. No hay que confundirla con el pacto de sobreseimiento, mediante el cual el vendedor estipula que tendrá derecho, si el comprador vende la mercancía a un tercero, a recomprarla al mismo precio que se le ofrezca a ese tercero, práctica que es bastante controvertida en la doctrina mālikī<sup>679</sup>.

La venta con pacto de rescate es el contrato con el que el vendedor se reserva la posibilidad de readquirir lo que vendió, reembolsando al comprador el precio recibido. Digamos que la única diferencia entre esta venta y el *bay' al-ijyār* es que en esta transacción la venta se realiza y se da opción a deshacerla, mientras que en la venta con pacto de opción la venta no se da por concluida hasta que el comprador se decide. Los ḥanafíes la llaman *bay' al-wafā* o *bay' al-amāna* y muchos juristas no veían diferencias entre un contrato con prenda (entendiendo la prenda como algo que se queda el acreedor hasta que recibe lo que le deben) y uno con pacto de rescate. Los ḥanafíes van un paso más allá y admiten, bajo el nombre de *bay' al-istiglāl*, una variedad de venta que es claramente un préstamo con interés, estableciendo una excepción a los estrictos principios de la *ṣarī'a*. En esta variedad de venta, el que compra bajo pacto de rescate estipula el derecho de arrendar lo que ha adquirido y

<sup>676</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 167-168.

<sup>677</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 158-162.

<sup>678</sup> Así la denomina Milliot, MILLIOT, *Introduction*, p. 203.

<sup>679</sup> La opinión prevalente no admite su validez, aunque en el *Muwatṭa'* se considera reprobable (*makrūh*), no ilícito.

cobrar el alquiler. El comprador alquila el producto al mismo vendedor que se lo ha proporcionado, por lo que el alquiler constituye un verdadero interés del capital anticipado por el comprador bajo el nombre de “precio”. Los juristas ḥanafíes saben de la ilegalidad de esta operación y conocen los principios de la *šarīʿa*, de hecho, la mayoría de ellos la declaran nula, aunque algunos la permiten alegando la necesidad económica y la oportunidad de no ser demasiado rigurosos para no eliminar toda posibilidad de obtener crédito a las personas que lo necesitan realmente.

La misma evolución se observa en la doctrina mālikí, que conoce el pacto de rescate (*tunyà*), pero lo considera rescindible en cuanto que la *tunyà* se admite, únicamente, como forma de establecimiento de prenda o hipoteca<sup>680</sup>. Sin embargo, poco a poco se va admitiendo la validez del pacto de rescate aplicado a una venta, siempre y cuando se establezca mediante un acto posterior. Imagino que se utilizaba en casos en los que el vendedor no quiere deshacerse realmente de lo que vende pero necesita en ese momento un dinero del que no dispone aún, de tal manera que cuando consiga el dinero pueda recuperar lo que empeñó.

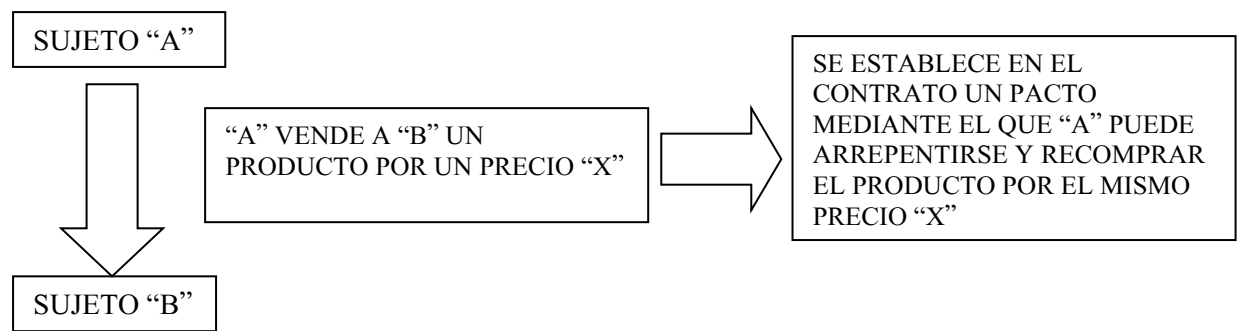
A pesar de la oposición de los teóricos, algunos autores europeos del siglo XIX que han visitado diferentes países musulmanes afirman que la venta con pacto de rescate se practicaba en todos los países de rito mālikí de una forma que constituye un verdadero préstamo con intereses<sup>681</sup>. Es fácil dar a un préstamo con intereses la apariencia de la venta con pacto de rescate: el prestamista figura como comprador de un terreno, por ejemplo, el terreno que se vende es la prenda y los frutos que recoge el comprador antes de devolver la prenda son los intereses del préstamo. No hay duda de que algunos de los contratos realizados bajo esta forma son, claramente, operaciones usurarias y, como tales, ilícitas. En contra de cómo esta venta debería estar considerada por analogía (*qiyās*) si tenemos en cuenta que en ella se vende algo ausente, es una operación permitida por necesidad (*ḍarūra*) o interés general (*istiṣlāḥ*), igual que la *ḥawāla* -o cesión de crédito- y el *salam*<sup>682</sup>.

---

<sup>680</sup> Esto es lo que dice Santillana, aunque Chalmeta no comparte la misma opinión, En el estudio sobre el formulario notarial y judicial de Ibn al-ʿAṭṭār se nos dice que es la prenda (*rahn*) la transacción que, en derecho islámico mālikí, sustituye a lo que en derecho romano se conoce como “hipoteca” y no la *tunyà*, o venta con pacto de rescate como afirma Santillana, quien argumenta que la costumbre argelina y tunecina reconoce la “*rahniyya*”, que es la prenda corriente (*rahn*), e identifica la “*tunia*” (*tunyà*), con otro tipo de **prenda** pero que se realiza bajo la forma de venta con pacto de rescate, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 160, n. 161, p. 483; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 275.

<sup>681</sup> Una muestra de este tipo de transacciones observadas por viajeros europeos puede encontrarse en RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 59-65.

<sup>682</sup> AL-SĀWĪ, *Acheter sa maison*, p. 60.



#### Modelo de acta de venta con excepción (*tunyà*) voluntaria <sup>683</sup>

*Se abre el contrato como en la que la precede [como en el acta anterior de compra]. Después dices: “[Los testigos] dan fe”. “El citado comprador Fulano está a la disposición del vendedor Mengano justo después de la venta realizada sin condiciones ni pacto de rescate ni de opción, según lo que se mencionó previamente. El vendedor entrega el precio acordado en esta escritura en el periodo comprendido entre la fecha de esta [escritura] y tal otra. En cuanto a lo que vendió, le es devuelto según lo dicho antes de su venta.*

*[Los testigos] dan fe.*

#### Modelo de escritura de una compraventa con derecho de recuperación (*tunyà*) <sup>684</sup>

*“Fulano emite testimonio invocable contra sí mismo de que acepta voluntariamente las instrucciones de Mengano, después de celebrar la compraventa entre ambos, en tal fecha, y se llega a la conclusión del trato de acuerdo con la legitimidad vigente. Así pues, cuando traiga el importe le entregará el bien comprado a la terminación del plazo estipulado, o se lo entregará sin que haya plazo alguno. Esto es lo acordado para la conclusión del trato; en consecuencia, el objeto comprado se devolverá ateniéndose a las características que tuviera antes de la compraventa, de forma voluntaria, conociendo el alcance jurídico de este documento, y se obliga a sí mismo a la resolución tomada. En virtud de lo cual, emite testimonio contra sí mismo, en tal fecha”.*

He decidido recoger dos modelos en lugar de uno debido a la naturaleza del texto del formulario de al-Ŷazirī. Mientras que el modelo de escritura en el formulario de Ibn Salmūn corresponde a una sola transacción, el recogido por al-Ŷazirī sólo muestra el pacto de rescate y hace referencia a una transacción de venta anterior que, curiosamente, se había realizado sin pacto de rescate. Da la sensación de que este pacto de rescate se realiza por separado por considerarse reprobable hacerlo de otra manera, sin embargo, Ibn Mugīt e Ibn Salmūn no parecen tener ningún problema en incluir la *tunyà* en un contrato corriente de compraventa. El modelo de al-Būntī también se refiere únicamente al pacto de rescate, y no a una venta con dicho pacto.

**Presencia en los formularios notariales:** No hay ningún modelo de este tipo de contrato en los formularios de Ibn al-ʿAṭṭār y al-Garnāṭī. Chalmeta lo introduce en la reconstrucción del índice primitivo <sup>685</sup>.

<sup>683</sup> AL-ŶAZIRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 150-151.

<sup>684</sup> CANO ÁVILA, “El contrato de compraventa con derecho de opción...”, p. 98.

<sup>685</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 78.

**Ibn Muġī**<sup>686</sup>:

- Acta de venta de una casa con excepción (*bi-istiṭnā*).

**Al-Būnī**<sup>687</sup>:

- Pacto de recompra (*tunyà*).

**Al-Ġazālī**<sup>688</sup>:

- Acta de venta con excepción (*tunyà*) voluntaria.

**Ibn Salmūn**<sup>689</sup>:

- Modelo de escritura de una compraventa con derecho de recuperación (*tunyà*).

#### **11.6. Bay' al-salam**<sup>690</sup>.

Venta con anticipación de precio. Santillana recoge la definición que Ibn 'Arafa (m. 803/1401) hace del *salam*:

*“Un contrato conmutativo (ʿaqd muʿāwada) mediante el cual una de las partes presta a la otra una suma, en efectivo o en bienes, a título de adelanto del precio de lo que el otro le dará a cambio. El que lo recibe tiene la obligación, pasado el plazo establecido, de restituir una cantidad determinada de alimentos u otros productos que sean diferentes de lo que él recibió al principio”*<sup>691</sup>.

El *salam* podría considerarse como una compraventa aplazada, sólo que en la compraventa aplazada basta con la aprobación de ambas partes para perfeccionar el contrato, mientras que en el *salam* el consenso no es suficiente, también hace falta la entrega física del pago; de lo contrario, se considera *ribā*, puesto que existirían dos créditos simultáneos en una misma transacción. Por ese motivo, a veces se introduce en el grupo de las ventas, mientras que otras veces se considera el *salam* como una categoría aparte.

Tampoco es un préstamo o un mutuo (*salaḥ*), ya que en el préstamo el deudor se compromete a devolver un producto similar en cantidad y cualidad al que recibió. El derecho

---

<sup>686</sup> IBN MUĠĠĠ, *Al-Muġni*, pp. 136-137.

<sup>687</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 78.

<sup>688</sup> AL-ĠAZĀLĠ, *Al-Maqṣad*, pp. 150-151.

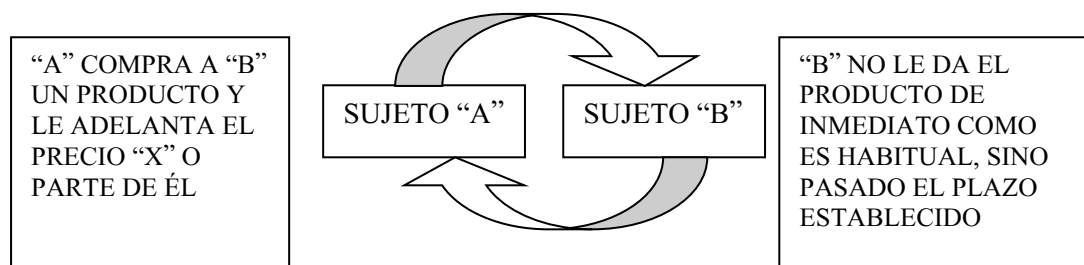
<sup>689</sup> CANO ÁVILA, “El contrato de compraventa con derecho de opción...”, p. 98.

<sup>690</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 168-177; IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḥtadid*, II, pp. 201-208; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 240-250; JOHANSEN, “Le contrat de salam. Droit et formation du capital dans l'Empire abbasside”.

<sup>691</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 168.

mālikí y también el šāfi'í lo consideran un contrato especial, ya que participa de la venta y del préstamo y nació de la necesidad de los campesinos y agricultores de disponer de un adelanto para realizar sus cultivos y de su esperanza de proveer sus necesidades más inmediatas. Debido a su doble vertiente de venta y préstamo, los juristas difieren en su clasificación respecto al resto de las transacciones. Todo lo que se intercambia en el *salam* tiene que ir perfectamente establecido y determinado en el contrato, así como la fecha en que la otra parte deberá cumplir lo que se estableciera, de otro modo, sería un contrato viciado y, por tanto, rescindible. Por otro lado, el objeto del *salam* debe ser algo realista que el deudor vaya a ser capaz de cumplir. Las dos prestaciones deben ser equivalentes, ya sea la diferencia en la calidad o en la cantidad, por ejemplo, si uno da un camello y luego recibe dos de la misma calidad, eso constituye una operación usuraria, aunque se puede dar un caballo de carreras a cambio de dos caballos de inferior calidad, es decir, que la equivalencia puede fluctuar según la cantidad y la calidad de los productos.

En definitiva, es un tipo de contrato en el que hay que controlar muy bien sus elementos porque es muy fácil que se caiga en una operación usuraria, aunque no se trata de una actividad sospechosa de ser usuraria en sí misma. No hay dudas sobre su licitud, aunque debería haberlas en tanto que es la compra de algo que está ausente y, por tanto, debería ser ilícito si se emplea la analogía (*qiyās*). Se admite por la necesidad e interés general<sup>692</sup>.



#### Modelo de acta de pacto adelantado (*salam*) sobre trigo<sup>693</sup>

*Fulano entrega a Mengano tantos dinares -que Mengano recibe de él en el momento en que ambos realizan la transacción y antes de separarse- por [una contrapartida] un cahíz repleto de excelente trigo de cáscara roja, seco, limpio, bueno y nuevo, de acuerdo con el peso en curso en tal ciudad. Se realizará la entrega a comienzos de tal mes de tal año, en su casa, situada en tal sitio. No se podrá cancelar sin una explicación clara y un argumento válido.*

[Los testigos] *dan fe*.

<sup>692</sup> AL-SĀWĪ, *Acheter sa maison*, p. 60.

<sup>693</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 174-175.

### Presencia en los formularios notariales:

#### **Ibn al-ʿAṭṭār**<sup>694</sup>:

- Capítulo sobre [la compraventa] con pago por adelantado (*salam*) y cómo se ha de contratar.
- Contrato de *salam* a cambio de aceite.
- *Salam* de higos y uvas pasas.
- *Salam* de nueces, almendras, castañas y [frutos] semejantes.
- *Salam* de seda.
- *Salam* de pimienta.
- *Salam* de unos esclavos por otros.

#### **Ibn Muḡī**<sup>695</sup>:

- Acta de *salam* de trigo.
- Acta de *salam* de cerámica.

**Al-Būntī**<sup>696</sup>: Su formulario contiene, al menos, un modelo de *salam*.

#### **Al-Garnāṭī**<sup>697</sup>:

- Acta de *salam*.

#### **Al-ʿYazīrī**<sup>698</sup>:

- Acta de pacto adelantado (*salam*) sobre trigo.

---

<sup>694</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʿiq*, pp. 42-55; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 131-143.

<sup>695</sup> IBN MUḠĪ, *Al-Muḡnī*, pp. 162-164.

<sup>696</sup> Chalmeta dice que, tanto en el formulario de al-Būntī, como en el de Ibn Muḡī, se advierte una vacilación entre encuadrarlas dentro del préstamo (*qarḍ*, *salaf*, *dayn*) o bien, dentro de las ventas, optando ambos por disimularlo bajo el etiquetado de ventas, Santillana lo sitúa dentro de las ventas que recoge la jurisprudencia mālikī, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 123; SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 804.

<sup>697</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭāʿiq al-mujtaṣara*, p. 31.

<sup>698</sup> AL-ʿYAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 174-175.

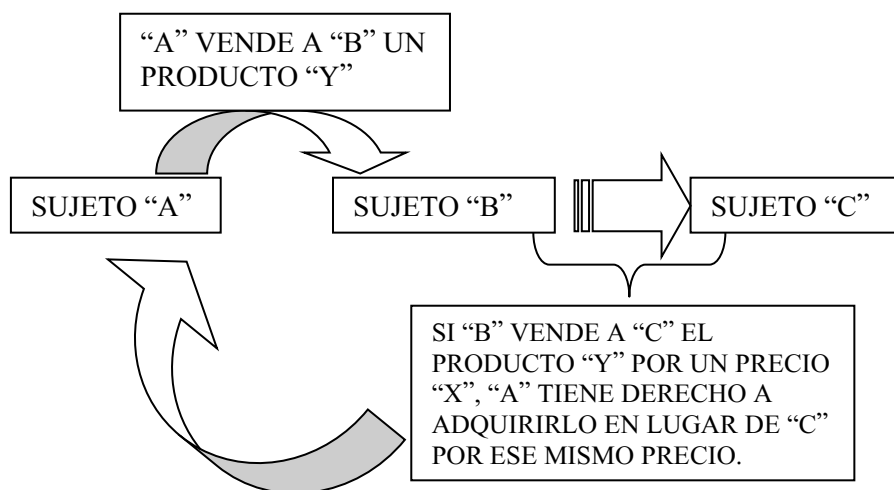
### 11.7. La *šuf'a* o retracto y la venta con pacto de sobreseimiento<sup>699</sup>

Cuando uno de los socios de una sociedad vende su parte a un tercero, cualquiera de los socios puede rescatar la parte vendida, reembolsando al comprador el precio que este haya pagado. Ese derecho de los socios a recuperar esa parte se denomina *šuf'a*. Es parecido a la venta con pacto de rescate (*ṭunyà*) pero se da en el caso concreto la venta de una parte de una sociedad comercial o agraria.

Apenas las partes se ponen de acuerdo sobre el producto y el precio, un contrato se considera perfecto (*munbarim, tām̄m, mun'aqid*) y, por tanto, obligatorio (*lāzim*) para ambas partes implicadas, lo que significa que ninguna de las partes tiene la libertad para retractarse sin el consentimiento de la otra. Si el vendedor pretende alegar que él no tenía la intención de vender un producto, deberá prestar juramento. Para poder recuperar lo vendido siempre es necesario que la venta tenga un pacto de rescate o de sobreseimiento.

Con un pacto de sobreseimiento el vendedor estipula que tendrá derecho, si el comprador vende la mercancía a un tercero, a volverla a comprar al mismo precio que se le ofrezca a ese tercero. Por tanto, la *šuf'a*, el pacto de sobreseimiento y la venta con pacto de rescate (*bay' al-ṭunyà*), comparten un objetivo similar.

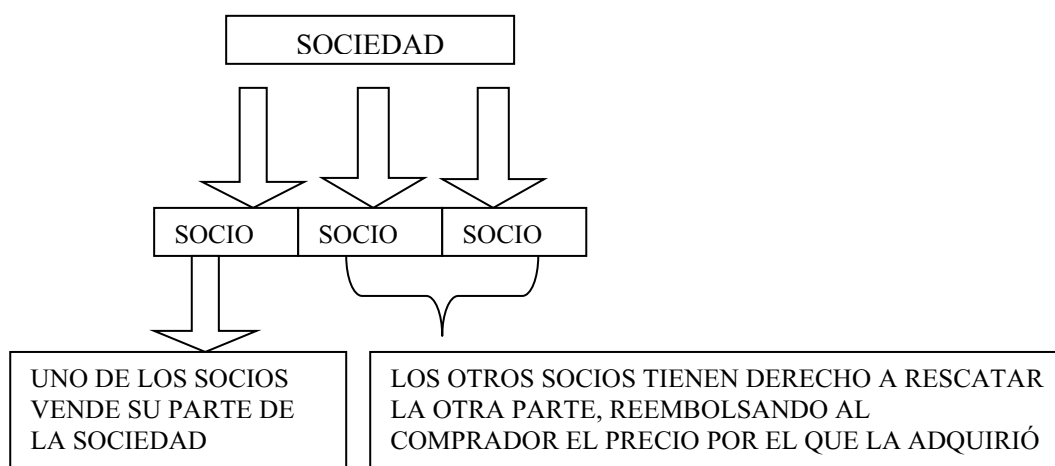
#### Venta con pacto de sobreseimiento:



<sup>699</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭtahid*, II, pp. 256-263; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 307-317.



**Šuf'a:**



#### **Modelo de acta de retracto (šuf'a)<sup>700</sup>**

*Fulano, hijo de Fulano pide el retracto (istašfa') de la parte que adquirió Mengano, hijo de Mengano de [manos de] Zutano, hijo de Zutano, de la casa con tal situación y tal emplazamiento, con tales medidas, repartida de tal y tal manera. Zutano -el vendedor- pagará [devolverá el dinero] al comprador Mengano, hijo de Mengano, según lo explicado en este escrito sobre lo acordado entre ellos dos y el comprador Mengano lo tomará [el dinero] del mismo modo en que antes lo había entregado. El que pide el retracto (šafi') Fulano, tras enterarse de la venta de la parte mencionada, devolverá el dinero a sus manos, haciendo entrega del precio al vendedor [Zutano] y rescindiéndola [la venta]. Tras la rescisión, [Zutano] dejará de poseer dicha parte de la propiedad mencionada, teniendo que marcharse de la misma y abandonarla según lo establecido a favor de Fulano debido al presente retracto. Tendrá que realizarse en el plazo previsto para los retractos sin juramento y con el conocimiento de la cantidad pactada en la petición de retracto sin condición ni pacto de rescate ni de opción según la costumbre (sunna) de los musulmanes respecto a los retractos y sujeto a al cláusula de evicción y saneamiento.*

*[Los testigos] dan fe de [lo dicho por] Fulano y Zutano, y pasas a la fecha.*

**Presencia en los formularios notariales:** No hay ningún modelo de šuf'a en el formulario de Ibn al-'Aṭṭār, aunque Chalmeta incluye esta transacción en la reconstrucción del índice primitivo<sup>701</sup>.

**Ibn Muġī<sup>702</sup>:**

- Acta de retracto (šuf'a).
- Acta de abandono del retracto (šuf'a).
- Alegación sobre un retracto (šuf'a).

**Al-Būntī<sup>703</sup>:**

- Derecho de preferencia (šuf'a).

<sup>700</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, pp. 317.

<sup>701</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 78.

<sup>702</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, pp. 317-319, 381.

<sup>703</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 78.

**Al-Garnāṭī**<sup>704</sup>:

- Acta de retracto (*šuf'a*).
- Registro de retracto (*šuf'a*).

**Al-Ŷazīrī**<sup>705</sup>:

- Acta de venta con derecho de preferencia (*šuf'a*).
- Redacción de la citación [ante el juez] del comprador a quien detenta el derecho de preferencia (*šafi'*).
- Redacción de incapacidad de quien detenta el derecho de preferencia (*šafi'*) de hacer efectivo el precio [acordado] al vencimiento del plazo.

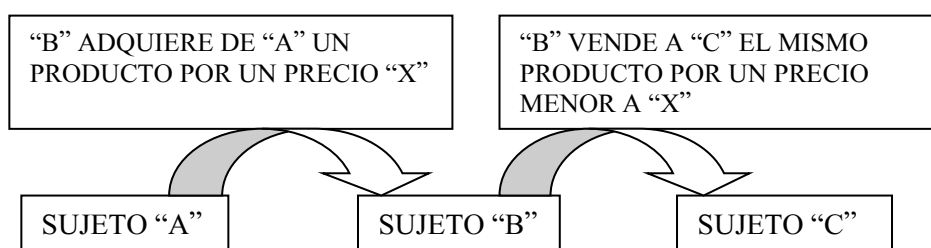
**11.8. Dos ventas en una: *bay' al-waḍī'a*<sup>706</sup>, *bay' al-īna*, *bay' al-ayn*, *mujāṭara*, *murābaḥa***

El realizar dos ventas en una está prohibido por la Tradición profética:

*“Contó Abū Hurayra que el Profeta (bendiciones) prohibió realizar dos ventas en una.”*<sup>707</sup>

Sin embargo, hay una serie de transacciones consistentes en dos ventas que se han venido practicando en las sociedades islámicas y que están recogidas en las fuentes jurídicas islámicas medievales. Algunas de ellas son el *bay' al-waḍī'a*, el *bay' al-īna*, el *bay' al-ayn*, la *mujāṭara* y la *murābaḥa*.

Udovitch define el *bay' al-waḍī'a* como la venta a comisión de un artículo por un precio menor al de compra<sup>708</sup> (también se conoce como *muwāḍa'a*).



<sup>704</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Waṭā'iq al-mujtaṣara*, pp. 38, 49.

<sup>705</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 167-174.

<sup>706</sup> Ya al hablar del depósito señalé que tanto *wadī'a* como *waḍī'a* significan depósito, aunque en la definición del último término del diccionario árabe-español de Corriente y Ferrando también se traduce como “reventa con pérdida”, definición que se asimila bastante a la del *bay' al-īna*, que recojo a continuación. CORRIENTE, FERRANDO, *Diccionario Avanzado de Árabe*, p. 1292.

<sup>707</sup> AL-NASĀ'Ī, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo de las dos ventas en una...”, n° 4649, p.752; AL-TIRMĪDĪ, *Sunan*, libro de las ventas, “capítulo sobre la prohibición de dos ventas en una”, n° 1276, p. 333.

<sup>708</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 219.

En los formularios notariales andalusíes no he localizado esta venta, aunque en el formulario del egipcio al-Ṭahāwī (m. 321/933) sí existe un capítulo dedicado a la *muwāḍa'a*<sup>709</sup>. El funcionamiento de esta venta es muy similar, si no igual, al del *bay' al-'īna*.

El *bay' al-'īna* es la venta de lo que ya se ha adquirido, pero todavía no se posee. El comprador puede ceder el producto antes de tenerlo (*qabḍ*), pero hay que recordar que una excepción a esta regla es la de los alimentos, que están supeditados a un régimen especial destinado a impedir la especulación basada en el monopolio. Está prohibido, por tanto, entre los *mālikíes* vender los alimentos adquiridos mediante su examen -ya sea por peso o medida- antes de recibirlos. Sin embargo, este tipo de venta de lo que todavía no se ha recibido y que recibe el nombre de *bay' al-'īna*, no se considera una transacción ilícita entre los *mālikíes*, sino reprobable (*makrūh*)<sup>710</sup>, aunque en el tratado de *ḥisba* de Ibn 'Abd al-Ra'ūf (s. IV/X) se hace referencia a un tipo de *bay' al-'īna* lícito y otro ilícito<sup>711</sup>.

El mismo nombre se da al contrato de venta a comisión porque, generalmente, el que recibe la comisión vende lo que todavía no tiene. Este tipo de venta es el ejemplo perfecto de un negocio que constituye un auténtico préstamo con interés y que, paradójicamente, es admitido por el derecho islámico aunque no esté visto con buenos ojos.

En la actualidad, la Banca islámica emplea este contrato en su vertiente de “venta a comisión” para el uso de la tarjeta de crédito islámica<sup>712</sup>. Fue muy ilustrativa al respecto la ponencia de Amir Shaharuddin<sup>713</sup> en el congreso “*Re-imagining the Shari'a*” que, precisamente, trataba sobre esta práctica y la polémica en torno a ella en la Banca islámica de Malasia. La forma en que funciona es que el banco le vende al cliente un terreno, por ejemplo, por una cantidad a pagar más adelante e, inmediatamente, se la vuelve a comprar al cliente por un precio inferior en efectivo. Shaharuddin dice que este tipo de ventas se ha usado en Malasia para crear diversos productos financieros islámicos, y su utilización es uno de los argumentos que han propiciado la acusación contra la Banca islámica malaya de que no se diferencia lo suficiente de la Banca tradicional. Según Shaharuddin, todas las escuelas lo consideraban ilícito excepto la *šāfi'í*.

Tenemos noticia de esta práctica en el norte de África por noticias como la del siguiente texto de Michaux-Bellaire<sup>714</sup>, el vicecónsul interino francés en Fez. En esta historia, al visitar

---

<sup>709</sup> AL-ṬAHĀWĪ, *The Function of Documents in Islamic Law*, p. 143.

<sup>710</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 396.

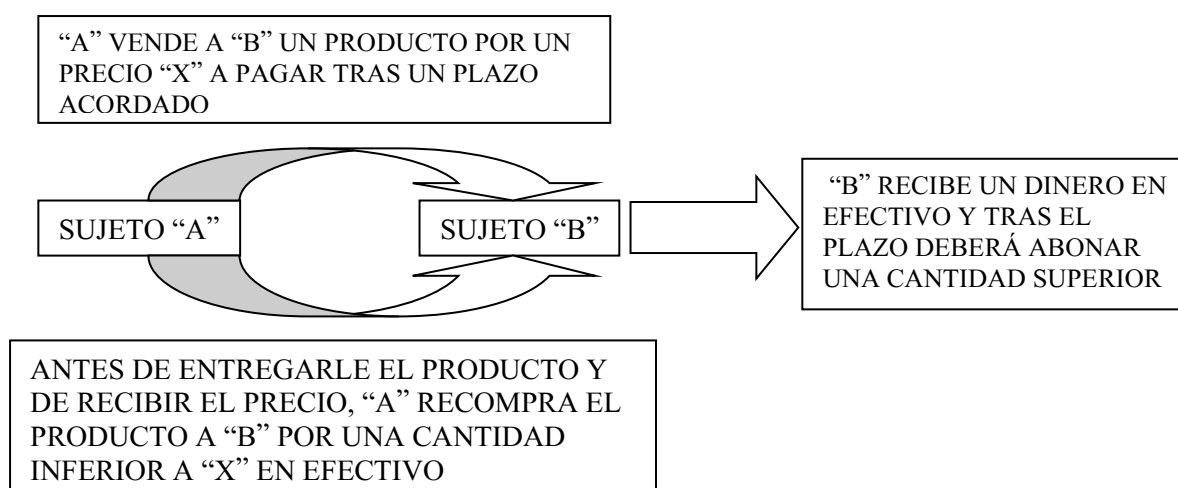
<sup>711</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 212.

<sup>712</sup> Para más información sobre la tarjeta de crédito islámica v. BILLAH, “Islamic credit card in practice”; KENJEBÆV, “Shari'a-compliant credit cards: an analysis of underlying structures”; AL-AZHARI, “Credit cards in Islamic legal perspective”.

<sup>713</sup> SHAHARUDDIN, AMIR, “The *Bay' al-Inah* Controversy in Malaysian Islamic Banking”. Otro artículo que puede consultarse al respecto es ROSLY, “Juristic viewpoints on bay' al-'īnah in Malaysia”.

<sup>714</sup> MICHAUX-BELLAIRE, “Conférences”, pp. 320-323.

el ya citado Michaux-Bellaire a un negociante de Fez, asiste a una insólita escena. Una persona solicita un préstamo a este negociante, pero este, en vez de dejarle dinero, compra azúcar para vendérselo a plazo, estableciendo una casa de nueva construcción como aval. El otro personaje, que también es comerciante, deberá devolverle el supuesto valor (en realidad con un interés del 100%) en tres meses, lo que hace un 400% por año. Finalmente, el deudor no puede hacer frente al pago y, tras diversos aplazamientos con su consiguiente duplicación de los intereses, pierde la casa que en el inicio había ofrecido como aval.



No he encontrado, sin embargo, ningún modelo de este tipo de contrato en los formularios notariales andalusíes consultados. Esto puede deberse a que la escuela mālikí la considera una transacción reprobable.

Una práctica similar está documentada también para la zona del norte de África<sup>715</sup> con el nombre de *bay' al-'ayn*<sup>716</sup> aunque en ella una persona vende a otra un objeto y lo vuelve a comprar inmediatamente por una suma superior -y no inferior como sucede en el *bay' al-'ina* - a pagar en una fecha más tardía. Dicha actividad se ha identificado claramente como una forma de eludir la prohibición de los intereses ya que, igual que el *bay' al-'ina*, es una manera de realizar un préstamo obteniendo beneficios. El *bay' al-'ayn* tampoco aparece documentado en los formularios notariales andalusíes, salvo en uno de los manuscritos de la obra inédita de al-Mattīṭī<sup>717</sup>. Se considera el más extenso de los libros de *waṭā'iq* compuestos por notarios andalusíes, e incluye *fiqh* sobre las transacciones comerciales, sin embargo, el capítulo sobre *bay' al-'ayn* sólo incluye jurisprudencia, pero ningún modelo de contrato. Las transacciones

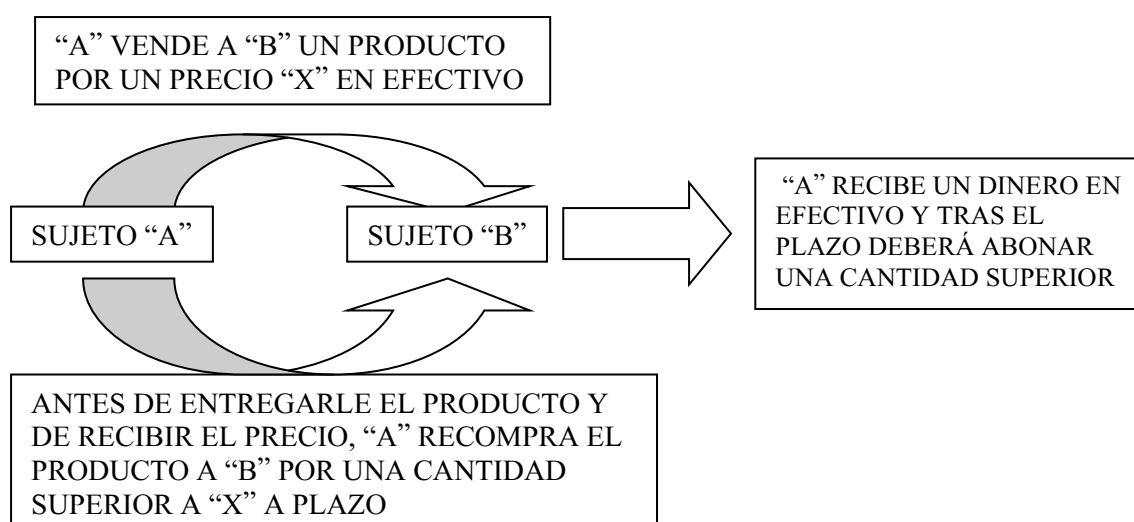
<sup>715</sup> En el tratado de *ḥisba* de al-Saqāṭī, encontramos una alusión a la *'ayna*, que parece ser la forma andalusí para referirse al *bay' al-'ayn* o *'ayniyya*, CHALMETA, "Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqāṭī", p. 366, n. 5.

<sup>716</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 316.

<sup>717</sup> AGUIRRE SÁDABA, "Al-Mattīṭī, Abū l-Ḥasan", *BA*, VI, p. 525.

de las cuales sí recoge modelos son, básicamente, las mismas que las que incluyen los demás notarios andalusíes.

El *contractus mohatrae*, que cristianos y judíos toman de la práctica comercial islámica en al-Andalus, utiliza exactamente el mismo procedimiento para ocultar los préstamos a interés. El nombre de este contrato corresponde al término árabe *mujāṭara*, que Chalmeta traduce por “venta con pacto de retro”<sup>718</sup>. Esta misma definición es la que Asunción Ferreras atribuye al *bay' al-jiyār* en el formulario de al-Ŷazīrī<sup>719</sup>, por lo que quizá el *bay' al-'ayn* debería considerarse una forma de *bay' al-jiyār* en la que el vendedor decide volver a comprar el producto a un precio superior. Santillana identifica la *mujāṭara* con el *bay' al-'ina* y no con el *bay' al-'ayn*<sup>720</sup>, aunque Ibn 'Abd al-Ra'ūf menciona la *mujāṭara* y el *bay' al-'ina* como actividades independientes<sup>721</sup>. En cualquier caso, se trata de transacciones que implican realizar dos ventas en una (*bay'atānī fī bay'a*), es decir, una compra en efectivo y una compra aplazada en una misma transacción, práctica que se considera ilícita en derecho islámico.



La *murābaḥa* también es una transacción conformada por dos ventas en una, pero al ser la más complicada voy a dedicarle el siguiente capítulo de forma exclusiva<sup>722</sup>.

<sup>718</sup> CHALMETA, “Componentes diferenciadores de la cultura andalusí”, p. 12.

<sup>719</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, p. 22.

<sup>720</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 395. También Latham, en su artículo sobre la *mujāṭara* de la *Encyclopaedia of Islam* 2, considera a la *mujāṭara* y el *bay' al-'ina* como una misma transacción, LATHAM, “Mukhāṭara”, *EI*2, así como Timur Kuran, KURAN, *The Long Divergence*, p. 149.

<sup>721</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 211.

<sup>722</sup> En la *Bidāya*, Ibn Rušd señala que la mayoría de los juristas está de acuerdo en dividir la venta en dos tipos: el *bay' al-musāwama* y el *bay' al-murābaḥa*, aunque no explica en qué grupo se encuentra el resto de ventas de las que habla como, por ejemplo, el *bay' al-salam*, cf. IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḥtahid*, II, p. 213; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 256.

## CAPÍTULO 12: *MURĀBAḤA* O VENTA CON BENEFICIO FIJO

El motivo para dedicar más espacio a la venta *murābaḥa* frente a otras transacciones consideradas lícitas por el islam es que, pese a que se considera una práctica permitida en la jurisprudencia islámica y que la Banca islámica ha recurrido a ella como medio para conseguir un sistema bancario sostenible, algunos críticos, como el especialista en economía islámica Muhammad Nejatullah Siddiqi, oriundo de la India y profesor en diversas universidades del mundo islámico como la Rey Abdulaziz, en Yeddah, han puesto en entredicho, a través de sus obras, los argumentos jurídicos que han servido para permitir una práctica como la *murābaḥa* y prohibir otro tipo de transacciones con intereses.

Un buen ejemplo de la controversia que rodea a la *murābaḥa* es lo que cuenta Snouck Hurgronje<sup>723</sup>:

*“Notably the Indians draw a large profit not only from trade, in which they are active, but also from money-lending. The Moslem usury-law is, it is true, very severe, and, in the pictures of the last days, lending at 50 per cent is given as a sign of the approaching judgment, but many usurers have no scruple about violating the canon-law and the interpretation of it gives them every sort of opportunity of getting round it. The commonest modes of evasion are: 1) a higher sum is mentioned in the bill which is for a fixed date; 2) the lender sells the borrower some article at a high price to be paid at a future date and buys it back from him, as arranged, for a smaller sum to be paid down at once, which latter sum is really the amount of the loan<sup>724</sup>. Others have proved apt pupils of the Indians in these matters. I have known born Mekkans who according to the bills in their possession had to get from Javanese alone sums lent of from 50.000 to 80.000 Maria Teresa dollars (M.T. dollar = about 2/-), though money-lending was not their main business but only a subsidiary one. The lenders were in despair over the bad state of things in Java, though the sums really amounted at most to only half of those stated. The lenders belonged mostly to the middleclass. These usurious practices should make the Mekkans daily expect the Judgment. The ominous word interest (ribā) is, however, carefully avoided, what the Mekkans aim at being described as “profit” (merābhah).”*

Este apartado constará de dos partes principales, la primera de las cuales será un análisis de la doctrina mālikí sobre la *murābaḥa* en textos jurídicos medievales, para lo que analizaré textos de diversas obras, desde el *Muwattaʿ* de Mālik hasta textos de varios siglos después de importantes juristas andalusíes, como es el caso de las *Fatāwā* de Ibn Rušd al-ġadd, pasando por las obras de los más representativos juristas mālikíes para ir viendo la evolución del concepto de *murābaḥa*, cómo los juristas lo concebían a medida que pasaba el tiempo y qué elementos modificaban o añadían a la doctrina que ellos mismos iban creando.

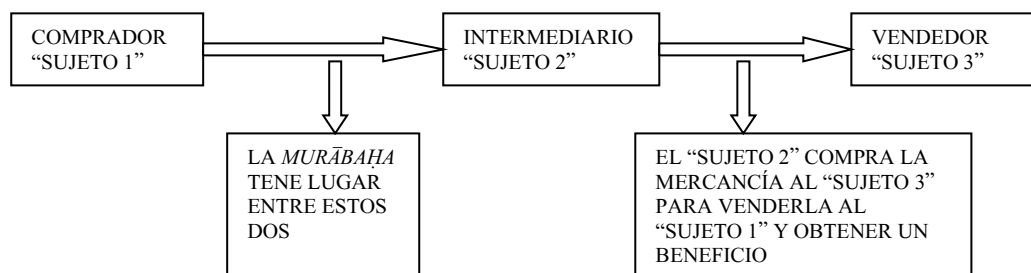
La segunda parte será una recopilación de definiciones y análisis de la *murābaḥa* en bibliografía moderna sobre economía islámica, lo cual me ayudará a trazar un recorrido de esta transacción desde la Edad Media hasta la actualidad para ver cómo se lleva a cabo hoy en día y con qué fines.

---

<sup>723</sup> HURGRONJE, *Mekka in the Latter Part*, pp. 4-6, 30-33.

Lo primero que se hace necesario para adentrarnos en el estudio de la *murābaḥa* es una definición básica que iré complementando con otras informaciones a lo largo del capítulo.

En la venta *murābaḥa*, una persona adquiere unas mercancías que luego vende por el mismo precio más un beneficio que puede ser un tanto por ciento sobre el precio inicial -un tanto por cierto no variable que puede ser pactado entre las partes implicadas en la transacción- o bien venir determinado por la costumbre local. Es decir, que se establece de antemano el beneficio que va a obtener el vendedor teniendo en cuenta determinados factores.



El tanto por ciento que pactan las dos partes, sin embargo, no se aplica al total de lo que el “intermediario” ha invertido en la compra, sino solamente al precio de la mercancía en sí misma y a los gastos que deriven de mejoras que afecten a la mercancía propiamente, excluyendo del cálculo los gastos de transporte, embalaje, almacenaje y demás.

Son muchos los que ha dado una definición del término *murābaḥa*, y cada uno ha puesto el énfasis en distintos aspectos, lo que hace que sea difícil entender esta transacción para los que no tienen un conocimiento previo.

- Unos lo explican desde el punto de vista del **sujeto** que compra algo con la expresa intención de venderlo, como Ersilia Francesca:

“Una persona, avendo comprato una merce, la cede per lo stesso prezzo”<sup>725</sup>,”

O como Abdullah Saeed en la entrada “Ribā” de la *Encyclopaedia of Islam*:

“**Murābaḥa**: In law, a permissible form of sale that allows a purchaser to buy with the intention of subsequently reselling to a designated buyer with a fixed profit rate”<sup>726</sup>.

Mientras que otros hacen referencia al que encarga a alguien que compre algo para él, como es el caso de Olivia Orozco y Alejandro Lorca<sup>727</sup>:

<sup>724</sup> Práctica que recuerda a la forma de llevar a cabo el *bay' al-'īna*.

<sup>725</sup> FRANCESCA, *Teoria e prattica del commercio*, p. 204.

<sup>726</sup> La *murābaḥa* en la *Encyclopaedia of Islam*, no tiene una entrada propia, pero aparece en multitud de otras entradas, como las de la compra y la venta, la del *ribā*, y, curiosamente, la de Abū Ḥanīfa, v. IZZI DIEN, “Shirā,” *EI2*; JUYNBOLL, “Bai,” *EI1*; SAEED, “Ribā,” *EI2*; YANAGIHASHI, “Abū Ḥanīfa,” *EI3*.

*“El acuerdo se firmaba entre el comprador y un intermediario que ó poseía el producto ó se encargaba de su adquisición.”*

En realidad todas estas definiciones son complementarias. Alguien encarga a otra persona que compre algo para él, de tal forma que este compra el artículo con la expresa intención de vendérselo a quien se lo encargó. En definiciones como la de Abdullah Saeed, se denomina a ese otro sujeto como intermediario y, a veces, esa denominación puede llevar al lector a pensar que se trata de una simple venta con intermediario, lo que, a mi entender, desvía la atención de la complejidad de esta transacción. El que alguien compre algo con la intención de venderlo no basta para definir la transacción con el término *murābaḥa*, es necesario que se pacte el tanto por ciento de beneficio y que no sea variable según la situación, sino fijo. En realidad, es indiferente cuál de las dos partes se considere el artífice principal de la transacción, ya que el contrato de compraventa tiene una doble causa. El comprador quiere adquirir el producto y el vendedor, el precio, por ese motivo el contrato obliga a ambos.

- Pero no es el sujeto lo único que puede hacer cambiar el punto de vista sobre el estudio de esta actividad, sino también la **intención** de los sujetos que, bajo mi punto de vista, es el factor más variable. Varias situaciones podrían darse sin que por ello la transacción dejase de ser *murābaḥa*:
  - Que el “intermediario” sea el que decide comprar algo en otro sitio para luego venderlo y obtener beneficio, en cuyo caso le sería más rentable otro tipo de ventas que cubriesen los gastos de transporte y demás -gastos que la *murābaḥa* no cubre-.
  - Que sea el comprador el que decide acudir a alguien que compre la mercancía por él en lugar de ir él mismo, como dice Udovitch:

*“A buyer, for example, may have been willing to pay a retailer who was at hand a fixed surcharge on the cost of certain commodities in order to save himself the trouble of obtaining them from a wholesaler who may have resided at some distance”<sup>728</sup>.*

Se ahorraría parte del precio si fuera él mismo, pero puede haber diversos motivos por los que prefiera esta manera de hacerlo y no nos es extraña la figura del intermediario hoy en día en cualquier tipo de venta. Entre los

---

<sup>727</sup> LORCA Y OROZCO, *La Banca islámica sin intereses*, p. 51.

<sup>728</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 221.



motivos que puede tener el comprador para no hacerlo él mismo pueden estar:

- Ahorrarse la molestia de ir al sitio en cuestión.
  - Dejar que el intermediario regatee o pensar que puede obtener mejor precio.
  - No disponer de dinero en ese momento para adquirir el producto y, de ese modo, darse tiempo para reunirlo aunque tenga que pagar un poco más. Este último motivo es poco probable en las ventas de objetos menores, no así en la adquisición de bienes inmuebles, que es el tipo de *murābaḥa* que practican los bancos islámicos, es decir, que compren una casa, por ejemplo, acordando con el cliente el beneficio que van a obtener para, posteriormente, vendérsela. No es muy diferente, por tanto, de la hipoteca a interés fijo que concede cualquier banco “occidental”.
- Otros, como Nabil Saleh<sup>729</sup>, no centran la atención en el sujeto o su intención, sino en la transacción como venta y en el beneficio que le proporciona al intermediario:

*“[...] the sale of a commodity for the price at which the vendor has purchased it with the addition of a stated profit known to both, the vendor and the purchaser”.*

Por otro lado, Abdullah Saeed<sup>730</sup> -quien, como acabo de mostrar, da una definición de la *murābaḥa* en la entrada “Ribā” en la *Encyclopaedia of Islam*- lo define en *Islamic Banking* como venta con beneficio, aunque en otra parte de su estudio también lo explica desde la perspectiva de un comprador que encarga a un intermediario la venta:

*“A requests B to buy some goods for A. B does not have the goods but promises to buy them from a third party, C. B is a middleman and the murābaḥa contract is between A and B. This murābaḥa contract is defined as a “sale of a commodity at the price which the seller (B) paid for it originally, plus a profit margin known to the seller (B) and the buyer (A)”.*”

---

<sup>729</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, p. 117.

<sup>730</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 76.

### 12.1. La *murābaḥa* en tres obras sobre economía islámica medieval

En este apartado analizaré lo que se dice sobre la venta *murābaḥa* en tres obras, que son *Partnership and Profit in Medieval Islam*, de Avraham Udovitch; *Islamic banking and interest: a study of the prohibition of riba and its contemporary interpretation*, de Abdullah Saeedy *Teoria e pratica del commercio nell'islam medievale: i contratti di vendita e di commenda nel diritto ibadita*, de Ersilia Francesca. La particularidad de estas tres obras es que son de las pocas que tratan sobre esta venta en ámbito medieval.

Udovitch<sup>731</sup> trata la *murābaḥa* dentro del capítulo del *qirād*, al cual dedica la parte más extensa de su obra. Explica esta transacción, por tanto, como una de las actividades en que el agente de un *qirād* puede invertir el dinero de su socio.

La define como una reventa por su precio más un beneficio pactado calculado sobre el precio original de la mercancía. Remite a Schacht<sup>732</sup> cuando señala la falta de claridad en cuanto a la función específica de este tipo de transacciones que se fueron creando -como la *murābaḥa*- y comenta que estas prácticas surgieron para proteger al individuo con falta de experiencia en el comercio<sup>733</sup>.

En una nota a pie de página, Udovitch dice: “*In the nineteenth century, and perhaps earlier, the term murābaḥa was used in some parts of the Islamic world as an euphemism for usury*”<sup>734</sup>, haciendo referencia al fragmento de la obra de Snouck Hurgronje que hemos citado en la introducción de este apartado y que Maxime Rodinson recogió en *Islam y Capitalismo*.

Udovitch parece querer decir -haciendo esa referencia a Rodinson- que, pese a que este tipo de transacciones se crearon, en teoría, para crear un sistema económico más justo -objetivo principal de la economía islámica-, la forma en que se llevaban a cabo algunas de estas actividades hace pensar que la protección del “comprador profano” no era la prioridad en muchos de los casos. Una posibilidad, según Udovitch, es que la *murābaḥa* se emplease como una especie de venta a comisión, teniendo en cuenta que se puede adquirir la mercancía a crédito y luego venderla en efectivo. Recalca que la única limitación es informar al comprador<sup>735</sup>.

Abdullah Saeed<sup>736</sup> es el autor que más extensamente habla sobre la *murābaḥa* y, en la introducción del capítulo a este respecto, hace referencia a que su objetivo principal es

---

<sup>731</sup> UDOVITCH, *Partnership*, pp. 218-222.

<sup>732</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 220, n. 156. Remite a SCHACHT, *Introduction to Islamic Law*, pp. 153-154.

<sup>733</sup> UDOVITCH, *Partnership*, p. 220, n. 157. Remite a AL-MARGINĀNĪ, *Al-hidāya*, El Cairo, 3:56.

<sup>734</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 61.

<sup>735</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, X, pp. 226-241.

<sup>736</sup> SAEED, *Islamic Banking*, pp. 76-95.

establecer una comparación entre las bases de este contrato en la jurisprudencia medieval y su aplicación en la Banca islámica y los sistemas financieros basados en los intereses.

Saeed comienza por explicar el origen de este contrato en las fuentes de derecho islámico y dice que ni en el Corán, ni en los hadices hay ninguna referencia. Mālik y al-Šāfi'i consideraron legal este tipo de contrato, pero no apoyaron su sentencia con ningún hadiz, sino mediante referencias a las prácticas de la gente de Medina<sup>737</sup>. Al-Kaff, un estudioso contemporáneo crítico con la *murābaḥa*, dice que esta práctica no se realizaba en la época del Profeta y sus Compañeros. Sin embargo y pese a todo, la mayoría de los juristas ha coincidido en buscar argumentos que forman la base para afirmar que la *murābaḥa* no es *ribā* y que es legal, entre ellos:

- que los textos de la *šarī'a* no lo prohíben.
- que se produce un incremento pero no se realiza por demorar el tiempo que tiene el cliente para pagar, por lo que no es como el *ribā* preislámico, que dicho incremento se realiza en el momento de la transacción, no después.
- que el vendedor está inmerso en una actividad productiva y reconocidamente comercial y, por tanto, el incremento se debe a los factores del Mercado como la oferta y la demanda y las subidas y bajadas del dinero como consecuencia de la inflación y la deflación.

Es importante observar que continuamente se hace referencia a que el comercio está permitido, y que el vendedor no se puede comparar a un usurero pese a que venda efectivo y preste con intereses; esas dos acciones fundidas en una se consideran comercio. Con estas tácticas, los mercaderes consiguen cobrar un incremento por pago atrasado, ocultando que, en realidad se está cambiando dinero por dinero y sin cometer, en teoría, ninguna ilegalidad.

Teniendo en cuenta, por tanto, que no se discute la licitud de la *murābaḥa* en sí misma, Abdullah Saeed explica que el elemento sobre el cual existe un desacuerdo es si es lícito ponerle un precio al tiempo<sup>738</sup>, es decir, si es correcto que el precio a pagar en efectivo sea menor que el precio a pagar en un pago aplazado. Este es el elemento de discordia principal acerca de la *murābaḥa* -y de otras muchas actividades financieras- para los juristas. Algunos dicen que, sea como sea, el dar un valor al tiempo es *ribā*, y los demás intentan extraer el elemento “tiempo” de la ecuación; dicen que el segundo valor se aplica a los bienes mismos, no al tiempo, a lo que los primeros contestan que no tiene sentido que los bienes tengan dos valores distintos según el momento.

La *murābaḥa* ocupa hoy en día alrededor del 75% de la actividad financiera de la Banca islámica y, habiéndose admitido que asigna un valor al factor tiempo, sin embargo no

---

<sup>737</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 95.

<sup>738</sup> Sobre este asunto pueden consultarse algunos artículos como PERVEZ, “What is the islamic view on time value of Money...”; HASSAN, “The time value of Money in Islamic banking”.

se admite abiertamente que eso signifique una aceptación de los intereses. Por otro lado, si el derecho islámico puede admitir esta práctica, autores como Abdullah Saeed se preguntan si hay alguna base moral para no permitir los intereses pactados en préstamos y demás<sup>739</sup>.

Para la Banca islámica hay un problema serio y es que, pese a que no reconozcan el valor del tiempo salvo en casos como el de la *murābaḥa*, el tiempo sí tiene un valor a la hora de ser competentes mundialmente y el banco sufre grandes pérdidas al prestar dinero sin intereses ya que, pasado el tiempo estipulado, recibe la misma cantidad de dinero y, habiendo subido el precio de la vida, esa cantidad representa menos riqueza que al principio de la transacción. El banco debe recuperar ese coste por otros medios.

Los puntos principales sobre los que Saeed se basa para establecer la comparación son los siguientes:

- El coste de la financiación. En una financiación con *murābaḥa* se conoce desde el principio el coste total a pagar, no así en un sistema de financiación con intereses de la Banca tradicional. También es cierto que en la Banca tradicional hay gran diferencia entre un interés fijo y uno variable; el interés fijo se asemeja más a los beneficios obtenidos de la venta *murābaḥa*.
- Riesgos de la financiación mediante *murābaḥa*. En este apartado se discute la cuestión sobre si la *murābaḥa* es un sistema de financiación libre de riesgos o, por el contrario, existen ciertos factores de riesgo que no se pueden prever. Para los partidarios de la Banca islámica, esos factores de riesgo justifican el beneficio obtenido. Algunos de estos riesgos asumidos son la pérdida o deterioro de los bienes, si bien es verdad que el cliente debe pagar, dentro del precio total de la *murābaḥa*, un seguro que cubra esos posibles daños<sup>740</sup>. En cuanto al riesgo de que el comprador no adquiera finalmente el producto, riesgo que mencionaban Alejandro Lorca y Olivia Orozco en su estudio sobre economía islámica<sup>741</sup>. Saeed dice que el banco lo evita pidiendo un pago adelantado de un tercio del total. La conclusión de Saeed, por tanto, es que normalmente el banco trata de evitar todos esos riesgos y responsabilidades<sup>742</sup>.
- Seguridad. Pese a que, según Saeed, el que el acreedor asegure su préstamo no es nada reprehensible desde el punto de vista religioso y jurídico islámico, algunos partidarios de la Banca islámica critican que eso sea lo más importante a la hora de decidir realizar un crédito en la Banca tradicional.

---

<sup>739</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 95.

<sup>740</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 85.

<sup>741</sup> Analizaré este estudio en la Cuarta Sección al hablar sobre las finanzas islámicas contemporáneas, LORCA Y OROZCO, *La Banca islámica sin intereses*, p. 53.

<sup>742</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 84.

- La relación entre el banco y el comprador. Saeed critica que precisamente lo que debería caracterizar a la Banca islámica frente a la tradicional es que se eliminara la distinción acreedor-deudor y que eso no se refleja en el contrato *murābaḥa* que es el más utilizado en la Banca islámica hoy en día.
- Establecimiento de la deuda. Para Saeed no hay diferencia entre el contrato *murābaḥa* y un crédito a un interés fijo.

En definitiva, este autor se muestra crítico con las actividades de la Banca islámica y sobre los argumentos que esta usa para justificar dichas actividades, utilizando como instrumento para sus críticas el análisis del tratamiento de la *murābaḥa* a lo largo de la historia del derecho islámico. Una de las influencias principales que se aprecian en su obra es la del actual economista islámico Muhammad Nejatullah Siddiqi, un personaje que es conocido por su actitud crítica hacia este sector pese a ser teórico de las finanzas islámicas. En su obra *Banking Without Interests*, ni siquiera hace mención a este tipo de transacciones porque, según Saeed<sup>743</sup>, no considera que debiera formar parte de la base en que se fundamenta la Banca islámica. Del mismo modo, varias obras sobre economía de distintos autores eluden hablar de la *murābaḥa* como actividad sin intereses de las finanzas islámicas. Es el caso de Waqar Masood Khan quien, en su obra *Towards an Interest Free Islamic Economic System*, omite por completo esta venta:

“There are two types of financial contracts which are presented in Islamic jurisprudence for replacing Ribā-oriented transactions. These are (i) Shirkah (partnership), and (ii) Muḍārabah (agency relationship)”<sup>744</sup>.

Ersilia Francesca<sup>745</sup>, en su obra dedicada a la jurisprudencia sobre el comercio en la doctrina ibādī, enumera -como algunos de los otros autores cuyas obras estoy examinando- los gastos que sí han de tenerse en cuenta en la *murābaḥa* para calcular el beneficio y añade uno más; en caso de que lo que se vende sea un esclavo o un animal sí han de tenerse en cuenta para calcular el beneficio los gastos de manutención y alojamiento que se produzcan hasta que sea entregado al comprador. Extrae esta información del *Kitāb al-Idāḥ* de al-Šammājī (m. 928/1522), un conocido autor ibādī<sup>746</sup>. Al-Šammājī dice que si se descubre que ha habido un error al calcular el beneficio, el comprador puede anular el contrato siempre que la mercancía no se haya entregado aún, pero si ya se ha entregado no puede deshacer la venta. El también jurista ibādī Rabī b. Ḥabīb (m. 175/791), en cambio, dice que aunque ya se haya entregado la mercancía, si se descubre un error en el cálculo se calcula de nuevo el beneficio y se arregla.

<sup>743</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 94.

<sup>744</sup> KHAN, *Towards an interest-free...*, p. 28.

<sup>745</sup> FRANCESCA, *Teoria e pratica*, pp. 204-205.

Por como Ersilia Francesca, siguiendo un ejemplo de David Santillana<sup>747</sup>, explica cómo se calcula en cuánto debe venderse la mercancía con *murābaḥa*, parece que los gastos que no se tienen en cuenta para calcular el beneficio no se suman al precio final:

*“Fulano ha comprado una tela por 100. Ha tenido un gasto de 20 por los gastos. Después, vende la tela estipulando un beneficio de un 10%; este 10% debe ser calculado primero sobre el precio, por lo que el fulano tendrá derecho a recibir los 100 más su diez por ciento, 10, lo cual suma un total de 110. En cuanto a los gastos (20), supongamos que 10 de esos 20 correspondan a corretaje, transporte y cosas similares, que no incrementan el valor del producto. Los otros 10 corresponderían a tinte, lavado, y demás, gastos estos que sí deben tenerse en cuenta y, por consiguiente, debe aplicarse a esos 10 el 10% fijado, que da 1, y sumarse a la cantidad total. El precio total sería 111.”*

- La tela costó 100 dirhams.
- Los gastos de lavado, tinte, costura, bordado, etc. ascendieron a 10 dirhams.
- Los gastos de transporte, embalaje, almacenaje, local, etc. ascendieron a 10.
- El porcentaje establecido era de un 10%.

Según el ejemplo de Santillana recogido por Ersilia Francesca, el comprador debería pagar al intermediario el precio base más su diez por ciento, más el diez por ciento de los gastos que afectan a la mercancía (10 dirhams), lo cual hace un dirham, que se suma al precio de la mercancía haciendo un total de 111 dirhams. Tal y como yo entiendo los textos de las fuentes jurídicas consultadas, el que haya gastos que no se deben tener en cuenta a la hora de calcular el beneficio no quiere decir que no se deban sumar al precio total a pagar por el comprador, ya que el intermediario, que ha realizado un gasto de 20, estaría perdiendo dinero con la transacción. Yo lo calcularía de la siguiente manera:

- Por un lado, el 10% de beneficio lo aplicaría al precio base más los gastos que afectan a la mercancía, por lo que habría que calcular un 10% de 110= 11.
- A los 110 dirhams sumaría los 11 dirhams que hemos calculado en el punto anterior más los gastos de transporte, embalaje y demás, es decir, 110+ 11+ 10= 131 dirhams. De este modo, el intermediario no obtiene beneficio de algunos de los gastos, pero tampoco pierde el dinero.
  - 100: precio de la mercancía.
  - 10: gastos que se tienen en cuenta para calcular el *ribḥ*.
  - 10: gastos que **NO** se tienen en cuenta para calcular el *ribḥ*.
  - 10: el 10% del precio de la mercancía (100).
  - 1: el 10% de los gastos que se tienen en cuenta.
  - TOTAL: 131.

<sup>746</sup> ŠAMMĀJĪ, *Kitāb al-Idāḥ*, III, pp. 306-312.

<sup>747</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 158.

En realidad, algunos gastos se añaden aunque no sirvan para calcular el beneficio, como el transporte o el almacenaje y otros ni se tienen en cuenta, ni se añaden, como el pago a otro intermediario que lleve la mercancía. Basándose en la *Bidāya* de Ibn Rušd<sup>748</sup>, esto es lo que dice Nabil Saleh<sup>749</sup>:

*“For the Malikis, expenses which can be added to the capital (price) and constitute a basis for the calculation of the profit are those which have affected the commodity itself, such as dying or tailoring a piece of material. Expenses which, although added to the capital, cannot serve for the calculation of the profit, are those which did not affect the commodity itself and which were incurred for the services that the murabaha vendor could not provide personally, such as the fare of transporting or storing the commodities in a warehouse or in a storage place rented for the purpose. Finally there are expenses which can neither be added to the capital nor taken into account for the calculation of the profit; these are expenses which do not affect the commodity itself and which furthermore are incurred for services that the murabaha vendor is in a position to render personally, such as commissions paid to a middleman or wages for folding pieces of material and so on.”*

## 12.2. La *murābaḥa* en textos de las fuentes jurídicas mālikíes

David Santillana, en su obra sobre la doctrina mālikí, hace un resumen de la *murābaḥa* remitiendo a Mālik y a Jalīl b. Ishāq. Describe la transacción centrándose principalmente en qué gastos deben tenerse en cuenta para calcular el beneficio y cuáles no. Luego explica que el segundo jurista insistía en la precisión a la hora de detallar los gastos y el cálculo del *ribḥ*<sup>750</sup>.

Pese a que en los textos que voy a analizar a continuación se reiteran algunos elementos básicos de la *murābaḥa*, el objetivo de la comparación será, precisamente, analizar las pequeñas diferencias que existan entre los distintos juristas.

### 1. Mālik b. Anas<sup>751</sup>

Lo que el texto de Mālik dice sobre la *murābaḥa* no es una explicación de aquello en lo que consiste la transacción -ya que parece darlo por sabido- sino sobre los gastos que se han de tener en cuenta para calcular el beneficio.

El caso recogido en el fragmento seleccionado es una venta *murābaḥa* de una tela que se tiene que transportar de un país a otro. Dice que los gastos que en términos generales se tienen en cuenta son, como ya hemos dicho, aquellos que provocan una mejora directa en el producto, en este caso concreto en que la mercancía es una tela estos gastos son el lavado, la costura, el tinte y cosas similares. Los que no se tienen en cuenta son el pago al intermediario,

---

<sup>748</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭṭahid*, II, p. 214.

<sup>749</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, p. 118.

<sup>750</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 157-158.

<sup>751</sup> MĀLIK, *Muwattaʿa*, II, pp. 668-669.

la manutención, el almacenamiento, el embalaje, el alquiler del local, etc. Hay otros gastos que, aunque no se tienen en cuenta para el cálculo, sí se suman al precio total, como la contratación para el transporte de la tela.

Sin embargo, más abajo dice que si el vendedor quiere calcular el beneficio sobre gastos que, en principio, no se tienen en cuenta, se lo dice al comprador y, si ambos están de acuerdo, entonces es lícito.

En caso de que el vendedor calcule el beneficio sobre los gastos que normalmente no se tienen en cuenta sin avisar al comprador, pueden pasar dos cosas.

- si la tela ya se ha entregado cuando el engaño se descubre, el comprador puede seguir adelante con la venta o no hacerlo.
- si todavía no se ha entregado, la venta se anula a menos que se pongan de acuerdo en un trato que sea lícito.

El resto del texto tiene que ver con las variaciones en el valor del cambio que puede haber de un día a otro y cómo esto puede ser utilizado para obtener un mayor beneficio. En cualquier caso, la parte perjudicada siempre tiene el derecho de elegir entre seguir adelante con la transacción o abandonarla si el producto no se ha entregado, y si se ha entregado ya, también se da la opción de recalcular el beneficio.

## 2. Saḥnūn<sup>752</sup>

El material de la *Mudawwana* sobre la *murābaḥa* es mucho más extenso que el del resto de las obras consultadas debido a la extensión de la obra misma, que es más amplia y dedica más espacio a cada aspecto del derecho islámico.

Encontramos alusiones a la *murābaḥa* en cuatro volúmenes diferentes de la edición de la *Mudawwana* que utilizo. En ella se recogen las opiniones de Mālik a través de Ibn al-Qāsim (m. 191/806) y la primera de las alusiones es bastante extensa, pues hay un libro completo dedicado a esta cuestión (*kitāb al-murābaḥa*)<sup>753</sup>.

En primer lugar, habla sobre los gastos que se deben tener en cuenta al calcular el beneficio y los que no, aunque, al ser una obra más amplia, ofrece más detalles; por ejemplo, si se compra un animal o un esclavo y luego se vende con *murābaḥa*, hay que sumar los gastos de la manutención de dicho animal o esclavo, pero no tenerlos en cuenta al calcular el *ribḥ*. Sin embargo, no se suma al precio ni se tiene en cuenta para el cálculo la manutención del intermediario durante la venta (supongo que se refiere al viaje hacia otro sitio para comprar el producto en cuestión y los alimentos que consuma en ese periodo).

---

<sup>752</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*.

<sup>753</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, X, pp. 226-241.



Saḥnūn, además, establece que la venta *murābaḥa* de algo propio que no se tiene que adquirir a un tercero, como sería el caso de los bienes heredados, es lícita si se informa correctamente al comprador.

El texto dice que se puede sacar partido de una mercancía antes de venderla con *murābaḥa*. Para designar esta actividad se emplea el término *istiglāl* (explotación), lo cual no hay que confundir con el *bay' al-istiglāl*, un tipo de venta que hemos visto en relación al *bay' al-tunyà*. Según Santillana, sólo los ḥanafíes la consideraban lícita<sup>754</sup> y es una variedad de venta que consiste -como ya expliqué anteriormente- en alquilar el producto (una casa, un terreno, etc.) al mismo que se lo vendió para que el dinero que pague por el alquiler periódicamente camufle los intereses de un préstamo. En la *Mudawwana* el *istiglāl* se considera lícito para los mālikíes<sup>755</sup>, ya que el término no hace referencia a la actividad que los ḥanafíes designan como “venta con explotación” sino, simplemente, al aprovechamiento de un producto antes de su venta, ya sean ropajes, animales, esclavos, árboles, etc.

En cuanto al ganado o las esclavas que dan a luz durante el proceso de la venta y el intermediario mantiene la transacción sin contárselo al comprador, se nos dice que no es lícito según la doctrina de Mālik. Sólo lo sería si el comprador lo supiese y, aún así, siguiera adelante. Esto sigue la pauta de que cualquier cambio que se produzca en la venta debe ser comunicado al comprador.

Otro tema que toca es el de que no es lícito, según Mālik, comprar algo a pagar de forma aplazada y después venderlo con *murābaḥa* en efectivo, a menos que se informe al comprador y esté de acuerdo.

Al examinar estos textos se observa que estas actividades y otras más que se mencionan, de las cuales se pregunta la licitud porque se duda de ella, se permiten siempre y cuando las dos partes estén informadas y de acuerdo.

También es lícita, según Saḥnūn, la venta con *murābaḥa* en la que el objeto no está presente, siempre y cuando se presente una descripción detallada que se ajuste a la realidad del producto. Del mismo modo, es lícito adquirir un producto y vender con *murābaḥa* sólo una parte de él.

Las siguientes páginas están dedicadas a explicar la licitud de vender con *murābaḥa* productos procedentes de donaciones, herencias y demás. Unas veces están permitidas y las que no lo están se permiten si ambas partes están de acuerdo. Lo único que no se permite nunca es que el pago de la *murābaḥa* sea en el mismo producto que la mercancía, y menos aún si difieren en cantidad o calidad.

---

<sup>754</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 158.

<sup>755</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, X, p. 228.

Un apartado interesante es el que explica que está permitido adquirir una mercancía, venderla con *murābaḥa* y volverla a comprar por menos o por más dinero<sup>756</sup> para, posteriormente, volverla a vender con *murābaḥa*, lo cual es, básicamente, el mecanismo del *bay' al-'īna*, el *bay' al-'ayn* y la *mujāṭara*, sólo difiere en que el cálculo del beneficio en la venta con *murābaḥa* controlaría que la ganancia no fuera tan desorbitada como podría serlo en una venta normal y corriente sujeta a las normas de la oferta y la demanda. Está claro, de todas formas, que esta actividad podría interpretarse como una transacción usuraria.

En general, este primer apartado de la *Mudawwana* sobre la *murābaḥa* está dedicado a analizar los diferentes casos en los que se puede dar este tipo de ventas para permitirlos o prohibirlos según la doctrina mālikí y he observado bastante permisividad en cuanto a que casi todo está permitido si el comprador lo sabe y está de acuerdo.

El resto de las veces que se habla sobre la *murābaḥa*<sup>757</sup> son ocasionales menciones en apartados que hablan sobre otros temas.

### 3. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī<sup>758</sup>

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī dedica varios capítulos a la venta *murābaḥa*. En esos capítulos recoge la doctrina sobre el tema de juristas como Ibn Ḥabīb, al-'Utbi, Ibn Saḥnūn (m. 275/871), Ibn 'Abdūs (m. 261/875) e Ibn al-Mawwāz, que a su vez la tomaron de Mālik.

El primero de los capítulos trata de los gastos que deben contar para el beneficio de la *murābaḥa* en una compra-venta de tela, lo que se debe explicar en cada caso y, también, sobre si es lícito vender con *murābaḥa* mediante una descripción o si es correcto comprar a plazo lo que se va a vender sin informar de ello al comprador. Es decir, que lo que se está planteando es si se puede realizar el contrato de *murābaḥa* sin que el objeto de la transacción esté presente. Respecto a los gastos, Ibn Abī Zayd sigue la doctrina de Mālik a través de Ibn al-Mawwāz e Ibn Saḥnūn cuando dice que los gastos a tener en cuenta en el caso de las telas son el blanqueo, la costura y el tinte. De Ibn Ḥabīb toma la norma de que también han de tenerse en cuenta el tejido -no en el sentido de tela, sino de la acción de tejer-, el suavizado, etc. y de ese modo va recogiendo diferentes doctrinas y especulando sobre lo que ha de tenerse en cuenta y lo que no. Como en todos los demás textos, se insiste mucho en que hay que detallar y especificar cada paso de la transacción.

Hay otro capítulo que trata sobre los aumentos o las reducciones ilícitas del precio en la *murābaḥa*, probablemente debido a que un cambio de precio injustificado puede estar ocultando una transacción con intereses. También lidia con el tema de las fluctuaciones en el cambio entre dirhams y dinares. La conclusión a la que se llega leyendo el texto es que si se

---

<sup>756</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, X, p. 235.

<sup>757</sup> SAḤNŪN, *Mudawwana*, XI, pp. 368, 381-381; XII, pp. 96, 147; XIV, pp. 429, 477.

<sup>758</sup> AL-QAYRAWĀNĪ, *Nawādir*, VI, pp. 346-361.

tiene cualquier problema de este tipo en una venta *murābaḥa*, hay que tratarlo como cualquier caso de venta reproducible.

La tercera cuestión aborda el tema de quien vende un producto con *murābaḥa* sabiendo que tiene un defecto o una tara y no informa debidamente al comprador. Siguiendo la doctrina de los anteriores juristas, casi cualquier cosa es permitida siempre y cuando el comprador lo sepa y consienta. Ibn ‘Abdūs dice que hay casos en los que no hay defecto en la transacción aunque se aproveche el producto y después se venda con *murābaḥa* sin informar al comprador, como en el caso de quien esquila las ovejas antes de venderlas, usa una ropa o monta un animal. No ocurre lo mismo, en cambio, si el animal o la esclava que se vende ha dado a luz y después es vendida sin haber sido informado el comprador. En ese caso, si el comprador se entera y no ha recibido el objeto de la compra, puede elegir entre mantener la transacción o retractarse.

Por último, encontramos un compendio de cuestiones sobre la *murābaḥa*. En él aparecen diversas explicaciones breves sobre asuntos muy concretos que al-Qayrawānī recoge de obras como la *‘Uṭbiyya* o la *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb<sup>759</sup> entre otras. Menciona, por ejemplo, a Aṣḥab quien, siguiendo la doctrina de Mālik, dice que alguien que compra a la vez dos trajes puede vender sólo uno con *murābaḥa* siempre y cuando informe de ello. Ibn al-Qāsim opina que si un cristiano compra la mercancía para el que va a venderla con *murābaḥa*, éste debe informarlo debidamente. Saḥnūn, sin embargo, es de la opinión de que no es lícito delegar en un cristiano para una venta o una compra.

Ibn ‘Abdūs afirma que quien vende algo al peso o a la medida y después vende parte de ello estará haciendo algo incorrecto, a menos que informe al comprador. Cuando al-Qayrawānī se ocupa de la obra de Ibn al-Mawwāz, vemos que en ella está muy presente la cuestión de la fluctuación del cambio y cómo afecta a la transacción, pero lo más abundante es la información sobre la *‘Uṭbiyya*, de la que hace una especie de resumen acerca de esta venta.

#### 4. Ibn ‘Abd al-Barr<sup>760</sup>

Lo primero en lo que incide Ibn ‘Abd al-Barr es en que ambas partes conozcan el beneficio que el vendedor va a obtener con la venta. Dice que, incluso si la mercancía cambia por cualquier motivo, no se puede seguir con la venta hasta que no se explique en qué consisten dichos cambios, igual que si el valor del producto mengua en el momento de la venta o si lo que cambia es cualquier otro elemento de la compra como el lugar donde se va a vender.

---

<sup>759</sup> En el *Kitāb al-ribā* de Ibn Ḥabīb no he encontrado ninguna referencia a la venta *murābaḥa*.

<sup>760</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *Al-Kāfi*, pp. 344-345.

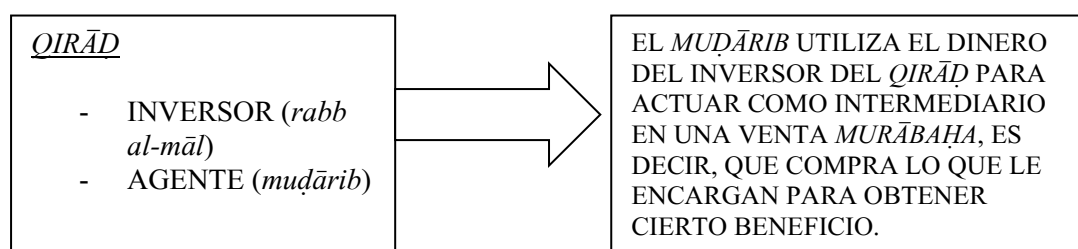
Si en lugar de vender una mercancía por dinero, el vendedor estipula que quiere otro producto a cambio, también se debe explicar y ambas partes deben estar de acuerdo. Según Ibn ‘Abd al-Barr, nadie, además de Mālik, es partidario de eso porque se trata de una venta de algo que sólo se ha descrito y no se ha visto<sup>761</sup> y eso se parece a la venta de algo que no tienes<sup>762</sup>, esa es la doctrina de Ašhab (m. 204/819).

También dice que no hay nada de malo en que la persona a la que el intermediario compra la mercancía con *murābaḥa* sea su padre, su hijo o él mismo, siempre y cuando se lo cuente al comprador y éste esté de acuerdo y siempre que en la compra no se favorezca a las personas conocidas frente a otros que puedan ofrecer mejor precio.

En lo referente a los engaños durante la venta, el comprador puede elegir entre seguir adelante o anularla, aunque no dice que tenga la opción de seguir adelante recalculando el beneficio, sino con el precio incrementado de manera ilícita. Para que se acepte lo que dice el comprador sobre el engaño, debe aportar una prueba testimonial.

Posteriormente, Ibn ‘Abd al-Barr habla sobre los gastos con los que se calcula el beneficio y con los que no, y dice lo mismo que Mālik, es decir, que los que sirven para calcular el *ribḥ* son los que afectan directamente a la mercancía, los demás no. El coste del transporte se suma, pero no se tiene en cuenta al calcular el beneficio a no ser que el comprador esté enterado porque se haya estipulado en el contrato y esté de acuerdo.

Algo interesante que menciona este jurista mientras habla de otra cuestión es que el dinero que el intermediario utiliza para comprar la mercancía puede ser un *qirāḍ*, es decir, que el intermediario de la *murābaḥa* puede ser a la vez el agente de un *qirāḍ*, es decir, que estaría invirtiendo el dinero de su otro socio en esta actividad comercial<sup>763</sup>.



<sup>761</sup> Seguramente se refiere al *bay' 'alā barnāmay*, venta de la que ya hemos hablado.

<sup>762</sup> IBN ‘ABD AL-BARR, *Al-Kāfi*, p. 344.

<sup>763</sup> Según Udovitch, el agente tiene total libertad para realizar cualquier transacción comercial bajo circunstancias normales, UDOVITCH, *Partnership*, p. 171.

**5. Ibn Rušd al-ŷadd**<sup>764</sup>, tanto en el comentario a la obra de al-‘Utbi como en sus *Fatāwā*.

En la *‘Uthbiyya* se trata el tema de la *murābaḥa* en diversas cuestiones o *masā’il*, además de tener un apartado específicamente dedicado a este tipo de venta<sup>765</sup>.

La primera referencia a la *murābaḥa* es una *mas’ala* (cuestión) que relata Aṣḥab (m. 224/838) de Ibn al-Qāsim sobre la *murābaḥa*<sup>766</sup>. En ella dice que cuando se compra algo de lo que no se pesa ni se mide -quizá refiriéndose a las compras “en bloque (*ŷuzāf*)”- y se vende sólo una parte de ese conjunto, no se debe vender lo restante utilizando la *murābaḥa* a menos que se explique bien la situación al comprador. Si no se explica y se oculta que ya se ha vendido parte de la mercancía, la venta se considerará nula y puede deshacerse si el comprador así lo desea en el caso de que ya se haya entregado por la mercancía su valor. Aṣḥab argumenta la nulidad de esta actividad comparándola con la de quien vende en montones imprecisos sabiendo su precio y ocultándolo. Es decir, que se consideran un fraude.

Si lo que se vende es de lo que sí se pesa o se mide de alimentos u otros productos, Ibn al-Qāsim dice que no pasa nada por vender lo que te sobra con *murābaḥa*, aunque no se explique la situación.

La siguiente cuestión<sup>767</sup> plantea una situación más complicada. Alguien pregunta si un hombre puede comprar a su siervo una esclava para después venderla con *murābaḥa*. La respuesta del jurista es que, si la transacción se realiza realmente con el patrimonio del esclavo, no hay nada de malo, pero puede darse la situación de que, en realidad, se esté produciendo un fraude. El hombre puede argumentar que le está comprando la esclava a su siervo cuando simplemente se trata de un pretexto para introducir en el desglose de gastos el coste inicial de la esclava, cobrando de ese modo más dinero y sin desembolsar, en realidad, ninguna cantidad por ella.

Ibn Rušd dice al respecto que el siervo tiene propiedades según la doctrina de Malik y que sus bienes son únicamente de él. Por tanto, si el señor le compra a su esclavo cualquier producto de forma correcta, es lícito que lo venda con *murābaḥa* sin tener que explicarlo del mismo modo que si lo hubiera comprado a cualquier otro que no fuese su esclavo. También se plantea el caso contrario y dice que Aṣḥab consideraba lícito que alguien venda con *murābaḥa* lo que su esclavo -o cualquier otra persona- adquirió para él sin tener que informar de ello al comprador, a no ser que el esclavo lo haya comprado con su propio dinero, en cuyo caso no sería lícito según la doctrina de Ibn al-Qāsim. Este último, sin embargo, creía que el vendedor debe informar también de eso para que la transacción fuera correcta. La licitud de

---

<sup>764</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, p. 1183, n° 379; *Al-Bayān*, VIII, pp. 47, 78-82, 369-388.

<sup>765</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *al-Bayān*, VIII, pp. 369-388.

<sup>766</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *al-Bayān*, VIII, p. 47.

<sup>767</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *al-Bayān*, VIII, p. 78.

una venta *murābaḥa* en la que hay un siervo involucrado, lógicamente, también depende de las normas generales a las que las ventas están sujetas, por lo que en el texto se habla también del incremento en el precio del producto y del intento de fraude.

La última de las cuestiones que he encontrado en la *ʿUtbiyya* es bastante breve y plantea la duda sobre el pago por parte del comprador en distinta divisa a la que el vendedor utilizó para comprar el producto. La conclusión es muy sencilla e Ibn Rušd no recoge doctrinas opuestas de ningún otro jurista, y es que no hay ningún problema en permitir dicho pago siempre y cuando el comprador sea debidamente informado del precio inicial, del mismo modo que sería admitido en una venta convencional<sup>768</sup>.

En cuanto a sus *Fatāwā*, sólo he encontrado una fetua referente a este tipo de venta<sup>769</sup>. Pese a que el título que se da a la fetua hace referencia directa a este tipo de transacción, el tema que se trata es una parte concreta de la forma de pago que es la fluctuación del valor del dinar con respecto al dirham, más que de la *murābaḥa* en sí.

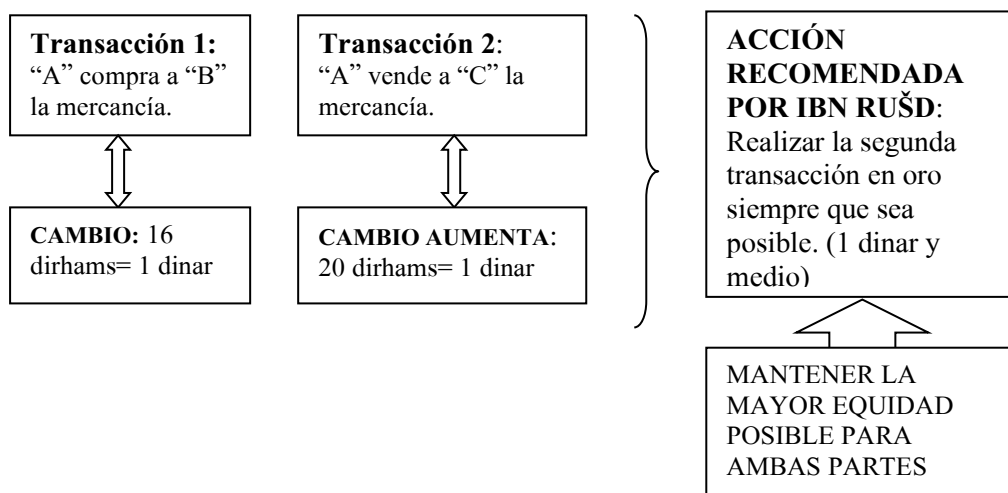
El problema principal que se plantea es que el cambio entre monedas de oro y plata varía según el día por lo que, aunque el precio -en oro- de un producto se mantenga, el precio en plata variará según el momento. Creo que este tipo de problemas se plantean dentro de la *murābaḥa* debido a que quienes realizan esta transacción tienen que comprar un producto primero para venderlo después y poder obtener el beneficio pactado entre las partes. Por ese motivo se encuentran esas variaciones en el valor del cambio por el tiempo transcurrido y la jurisprudencia intenta controlar que alguien extraiga beneficios ilícitos.

Alguien plantea la duda de si es lícito que alguien que compró una mercancía cuando el cambio de la moneda de oro era más bajo en dirhams, la venda una vez que el valor del oro aumenta, aceptando más dirhams de los que él pagó por la misma mercancía. En este caso, Ibn Rušd dice que es lícita esta venta empleando la *murābaḥa* cuando el valor del cambio se incrementa si se realiza en oro porque el precio se mantiene, y cuando el valor del cambio mengua es lícita si se realiza en plata (dirhams). Ambas son medidas encaminadas a compensar esas fluctuaciones alcatorias que afectan al precio sin que nadie las pueda controlar.

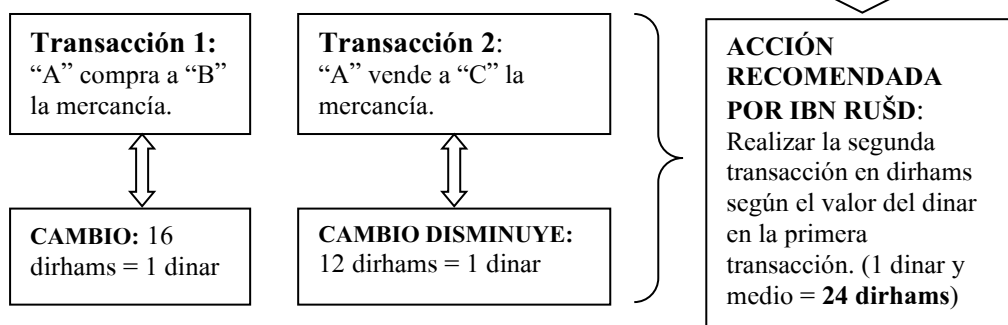
---

<sup>768</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *al-Bayān*, VIII, p. 89.

### Situación 1:



### Situación 2:



En el último caso, en el que el valor de cambio mengua, se prescribe el pago en dirhams de plata porque de ese modo el comprador pagaría los dirhams a que equivalía el precio en oro en el momento en el que el vendedor adquirió el producto, y de esa forma no perdería dinero, por ejemplo:

“A” compra una mercancía a “B” por un dinar y medio cuando el dinar estaba a 16 dirhams al cambio. Si el valor del cambio del dinar baja a 12 dirhams, por ejemplo, y “A” quisiera venderle a “C” la misma mercancía, en lugar de vendérsela por un dinar y medio se la vendería por su equivalente en dirhams, 16 dirhams por el dinar más 8 dirhams por el medio dinar para no perder dinero. Eso sería lícito según Ibn Rušd.

El jurista no pone ningún impedimento en recibir oro por plata ni plata por oro<sup>770</sup>. También considera lícito que alguien “A” que paga una cantidad de monedas de oro por una mercancía determinada, estando esas monedas a un valor de cambio concreto en dirhams,

<sup>769</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, p. 1183, n° 379.

<sup>770</sup> El hadiz de ‘Ubāda b. al-Šāmīt de los seis productos, que regula el intercambio o trueque de la sal, los dátiles, el trigo, la cebada, el oro y la plata prohíbe cambiar un producto por algo de su mismo género a menos que sea en el acto y en la misma medida, es decir, oro por oro, plata por plata, etc. En algunas de las versiones de dicho hadiz se añade: “*Cambia oro por plata como quieras* (en la medida que quieras), *pero de mano a mano* (en el acto).

venda cuando el valor del cambio se ha incrementado, siempre y cuando informe al comprador “C” del precio por el que él compró la mercancía y del valor del cambio cuando lo hizo, de ese modo obtendría el beneficio procedente de esa subida del valor. Ambas partes deben ponerse de acuerdo.

- Si el primer comprador “A” dio al comprar la mercancía un metical de oro, pero en lugar del medio metical dio ocho dirhams porque era el valor del cambio ese día, es lícito –según Ibn Rušd- que reciba dirhams por el medio metical según el valor del día, aunque sea más de los ocho dirhams que él había pagado. En cualquier caso, “A” debe informar al segundo comprador “C” de lo que pagó él por la mercancía.
- También es permisible que “A” compre la mercancía en monedas de oro por un dinar (o un metical) y medio y que después la venda a “C” por un dinar y 8 dirhams porque cuando “A” compró la mercancía el valor del cambio era de 16 dirhams, aunque él pagase medio metical en su momento y no 8 dirhams y aunque en el momento de la venta a “C” el valor del cambio hubiese bajado a 12 dirhams (por lo que medio metical equivaldría a 6 dirhams, no a 8).
- Si una mercancía tiene un precio de 20 dirhams y “A” no tiene dirhams, pero tiene un metical, que es a lo que equivalen 20 dirhams según el valor de cambio ese día, compra la mercancía por ese metical y después quiere venderla a “C” por 20 dirhams (aunque en el momento de la venta un metical ya no equivalga a 20 dirhams, sino a 16) y “C” le da un metical más cuatro dirhams, más lo que ellos acuerden de beneficio, eso es lícito, siempre y cuando “A” informe a “C” de toda la transacción y “C” esté de acuerdo.

El texto de Ibn Rušd demuestra la preocupación que existía por no poder controlar lo que debía recibir cada uno si se utilizaban monedas diferentes para una misma transacción. La práctica de la usura a través del pago con una moneda diferente de la que se utilizó para adquirir la mercancía es una práctica documentada que veremos más detenidamente en la siguiente sección, dedicada a las prácticas usurarias en las distintas sociedades islámicas.



## 6. Ibn Rušd<sup>771</sup>

En el libro de la *murābaḥa*, este jurista comienza explicando que la mayoría de los juristas, como ya señalé anteriormente, coinciden en dividir las ventas en dos tipos: la *musāwama* y la *murābaḥa*. Describe la *murābaḥa* como una venta en la que el vendedor declara al comprador el precio por el que él adquirió la mercancía anteriormente y después estipula un beneficio determinado en dinares o en dirhams. A partir de este punto, Ibn Rušd organiza el capítulo en torno a las divergencias que los juristas albergan en torno a esta transacción y las divide en dos grupos: las divergencias respecto a lo que se debe o no se debe contar en el precio por un lado y, por otro, las divergencias existentes sobre lo que se debe hacer en el caso de que el vendedor mienta al comprador exagerando los costes o de que, por error, le de una cifra inferior.

En cuanto a lo que se debe o no se debe contar, Ibn Rušd indica que los juristas de la escuela mālikí dividen los costes en tres: los que se deben tener en cuenta para calcular el beneficio, que son aquellos que repercuten en el objeto de la venta, como el tinte de una tela, los que deben sumarse pero no tenerse en cuenta para calcularlo, que son aquellos derivados de acciones que no han podido ser realizadas por el vendedor, como el transporte, y los que ni se suman ni se tienen en cuenta, como los gastos de intermediación, porque no reúnen ninguna de las dos características anteriores. Además, recoge las opiniones de Mālik y al-Layṭ sobre el uso de la fluctuación de la moneda para obtener beneficio con este tipo de venta, a lo que ambos se oponen, y remite a Ibn al-Qāsim y a Ašhab en torno a la venta *murābaḥa* de bienes que fueron comprados con otros bienes y no con moneda; Ibn al-Qāsim opina que se puede hacer, aunque sin otorgarle un valor determinado a dichos bienes, a cambio debe recibir los bienes por los que lo compró más el beneficio establecido, y no su equivalente en moneda. Ašhab, por el contrario, es de la opinión de que no está permitido vender mediante venta *murābaḥa* los bienes que fueron comprados a cambio de otros bienes en lugar de con moneda.

Otro caso en el que los juristas difieren es aquel en el que el vendedor afirma haber comprado con dinares los bienes que se dispone a vender mediante *murābaḥa* cuando, en realidad, pagó con otros bienes o con dirhams. En referencia a esta cuestión, Ibn Rušd plasma la opinión de Mālik, quien considera esto ilícito, a menos que el vendedor informe correctamente al comprador, y la de Abū Ḥanīfa, quien opina que sólo puede vender aquello que pagó realmente con dinares.

En cuanto a los bienes que fueron adquiridos a cambio de crédito<sup>772</sup> durante cierto periodo de tiempo, Mālik creía que no se podían vender mediante *murābaḥa* a menos que el

---

<sup>771</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muṭtahid*, II, pp. 213-215; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 256-259.

vendedor revele el periodo de tiempo durante el que ha dispuesto del crédito. Al-Šāfi' estableció que, si esta transacción tenía lugar, el vendedor debía disfrutar de un periodo de crédito parecido al periodo que ofreció a aquel de quien adquirió los bienes. Abū Tawr (m. 240/854), por el contrario, describió esta situación como un defecto de la venta y, como tal, el comprador tiene derecho a devolver los productos.

Las divergencias que Ibn Rušd recoge sobre lo que se debe hacer en el caso de que se descubra un error en el precio por el que el vendedor dijo haber adquirido la mercancía son numerosas. Las distintas opiniones varían dependiendo de si el error es, o no, intencionado o de si el producto ha sido entregado o aún sigue en manos del vendedor. Como puede observarse, la mayoría de estas cuestiones son tratadas en los textos de Ibn Ruš al-ŷadd.

### 7. Jalīl b. Ishāq<sup>773</sup>

Lo primero que señala Jalīl b. Ishāq en su *Capítulo sobre la explicación de las sentencias sobre venta murābaḥa*, es que es un tipo de venta lícito, pero que es preferible realizar otra clase de transacción si es posible. Después, como los otros juristas, aborda el tema de los gastos que se tienen o no en cuenta para calcular el beneficio, especificando que los gastos de intermediación ni siquiera deberían sumarse. Sin embargo añade -como los anteriores- que se admite el pago de cualquier gasto que los contratantes acuerden, siempre y cuando todo se conozca y no haya nada oculto. La venta con beneficio fijo no es lícita, según él, cuando el vendedor dice sólo la suma total sin especificar el precio de coste y el beneficio que quiere obtener.

Lo que sigue a continuación se dedica a discernir entre lo que se considera ilícito pero que ha sido resultado de un simple error, y lo que es un fraude, es decir, algo ilícito y realizado a conciencia.

- Un caso de fraude que se recoge es que se declare un objeto como comprado especificando su precio, cuando en realidad ha sido una herencia, siendo así que el que vende ese objeto mediante *murābaḥa*, en realidad no ha gastado dinero en ello y, siguiendo las normas de la venta *murābaḥa*, no debería sumarse al precio ese gasto “falso”. El vendedor no tiene la obligación de declarar el valor de adquisiciones parciales mediante las que haya completado el total del producto que vende, aunque si una parte la ha adquirido por herencia, eso debe declararlo.
- Otro tipo de fraude es hacer una declaración falsa atribuyendo un valor superior a la mercancía. En este caso, el comprador puede elegir entre pagar

---

<sup>772</sup> Entiendo que se refiere al crédito en determinado producto o servicio que la persona que adquiriese los bienes pudiera obtener a cambio de dicha mercancía.

<sup>773</sup> IBN ISHĀQ, *Al-Muḥtaṣar*, I, p. 188; SANTILLANA, *Il "Muḥtaṣar"*, II, p. 250.

el verdadero precio más el beneficio correspondiente o bien su valor en el momento de la entrega, siempre y cuando no sea superior al precio falso más su beneficio. Si la mercancía ya se ha entregado, en caso de fraude, el comprador debe pagar sólo la cantidad que sea inferior entre el valor o el precio. Si el vendedor ha cometido un error en su propio perjuicio, el comprador puede restituir la mercancía o pagar lo que falta más el beneficio correspondiente. Si la mercancía ya ha sido entregada, el comprador tiene la opción de pagar el precio verdadero y el beneficio correspondiente, o bien el valor de la mercancía el día de la transacción más el beneficio, siempre y cuando este precio no sea inferior a la suma errónea.

Otro punto importante, y que ya hemos visto en la doctrina de Malik recogida en la *Mudawwana*, es que el vendedor debe declarar si ha obtenido beneficio del producto antes de venderlo con *murābaḥa*, si una esclava o la hembra de un animal ha dado a luz -aún si la venden junto con su hijo-, si se ha esquilado la lana de una oveja, si se han cosechado los frutos maduros de un árbol, si un caballo ha sido montado o unas ropas, utilizadas. También, en los productos que se venden en un lote (*ʿyuzāf*) hay que especificar el valor de cada uno aunque estos sean similares en género y calidad.

#### 8. Al-Wanšarī<sup>774</sup>

Dentro de lo referente a los distintos tipos de ventas, encontramos una breve fetua sobre la venta *murābaḥa*. El muftí al que le realizan la pregunta es Abū l-Ḥasan al-Rammāḥ (m. 749/1348). La cuestión que se trata es la de quien compra una mercancía y la mejora realizando en ella algún trabajo -como podría ser teñir o bordar una tela, etc.- para después venderla de nuevo mediante *murābaḥa* y si tal actividad es lícita o no. La fetua no aporta nada nuevo en relación con los textos que hemos visto anteriormente, ya que la conclusión es que hay que explicar desglosadamente el precio inicial de la mercancía y los gastos de las mejoras que se realizan en ella. También se habla de los gastos de intermediación, respecto a lo cual dice Abū l-Ḥasan al-Rammāḥ que no es necesario especificarlos si en el contrato se había acordado como una condición que el vendedor había puesto al comprador, o si la costumbre local contemplaba pagar esos gastos. Esta fetua, en cambio, sí es muy útil si tenemos en cuenta que refleja una duda respecto a una actividad real, por lo que constata que era una actividad practica.

---

<sup>774</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 108; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 132 (III, 86).

## Resumen de la doctrina mālikí respecto a la *murābaḥa*

La mayoría de los textos que he examinado parecen dar por hecho la licitud de la *murābaḥa*, puesto que se centran en explicar de qué manera hay que llevarla a cabo para actuar correctamente. Jalīl b. Ishāq, en cambio, opina que, aunque se trata de un tipo de venta totalmente lícito, sin embargo, es preferible realizar otra transacción si es posible y dejarla como última opción.

Todos coinciden en que hay unos gastos de la *murābaḥa* que se tienen en cuenta a la hora de calcular el beneficio, otros que no se tienen en cuenta pero se suman al precio final y otros que ni se tienen en cuenta, ni se suman. Algunos de los juristas añaden o cambian los gastos, pero eso parece depender más bien de la costumbre local o las necesidades en cada caso.

Tampoco hay divergencias entre los juristas al afirmar que cualquier gasto que el vendedor quiera incluir en la compraventa puede tenerse en cuenta y puede adquirir la mercancía -que casi siempre suele ser tela- de cualquier forma siempre y cuando el vendedor informe al comprador y ambos estén de acuerdo. Si no le ha informado correctamente y el engaño se descubre antes de que se lleve a cabo el intercambio, Mālik dice que la venta se anula, a menos que reformulen el contrato y acuerden algo lícito. Si la mercancía ya se ha entregado cuando se descubre, el comprador puede elegir entre seguir adelante o retractarse.

Saḥnūn trata el tema del aprovechamiento de los productos que se van a vender y dice que es lícito. Lo reprochable es lícito también si el comprador consiente y lo único que nunca se permite, según Saḥnūn, es que el pago sea en el mismo producto que el objeto de la venta. Tampoco considera correcto en ningún caso que un musulmán delegue en un cristiano para una compraventa, mientras que al-'Utbī recoge en su obra que, según Ibn al-Qāsim, se podía hacer informando al comprador.

Para Ibn 'Abd al-Barr, no hay nada de malo en adquirir la mercancía que se va a vender de manos de un familiar, un esclavo o, incluso de sí mismo siempre y cuando no se les favorezca frente a otras personas que pueden ofrecer un mejor precio. No considera correcto, sin embargo, que el vendedor estipule que quiere otro producto a cambio en lugar de dinero, ya que se trata de una venta de algo que no está presente. Argumenta que Mālik es el único que está a favor de estipular que la contraprestación del producto objeto de la venta *murābaḥa* no sea dinero, sino otro producto y él dice seguir la doctrina de Aṣḥab, quien se opone a esta actividad por implicar ésta la compra de un producto que no está presente. Al-'Utbī, en cambio, no sólo se opone a que el pago se haga en otro producto, sino que también advierte del peligro de permitir que alguien compre la mercancía a su esclavo, ya que puede decir que se lo ha comprado, cuando en realidad lo ha tomado sin más y, por tanto, estaría obteniendo un mayor beneficio.

En este capítulo he presentado textos que simplemente recogen la doctrina existente sobre este tipo de venta, pero también textos referentes a dudas sobre casos muy concretos que no responden a una explicación general. A este último grupo pertenecen los textos de al-Qayrawānī, Ibn Rušd -tanto los textos de sus *Fatāwā* como los de su comentario a la *‘Uthbiyya*- y el que recoge al-Wanšārīsī en su *Mi’yār* que, pese a que, jurídicamente, no aporta nada nuevo respecto a los anteriores, sí nos habla de una duda que, realmente, alguien le planteó al jurista Abū-l-Ḥasan al-Rammāḥ y, por tanto, de una situación que, de hecho, tuvo lugar. Desgraciadamente, este Abū l-Ḥasan al-Rammāḥ es un jurista tunecino, por lo que la fetua no nos habla de una situación producida en al-Andalus como sí lo hace la fetua de Ibn Rušd al-ġadd. Estos son, a grandes rasgos, los temas principales que se tratan en los capítulos de *fiqh* dedicados a la *murābaḥa*.

### **La *murābaḥa* en los formularios notariales andalusíes**

En un principio, la búsqueda de modelos de contrato de venta *murābaḥa* que realicé para la elaboración de este capítulo fue totalmente infructuosa, ya que esta venta se encuentra ausente de todos los formularios editados.

Chalmeta, en la edición y traducción del formulario de Ibn al-Aṭṭār, apunta hacia la *‘Uthbiyya* como precursora de los libros-formularios notariales debido a la disposición de los capítulos, en cuyo caso sí se podía confirmar la presencia de información notarial respecto de ventas como la *murābaḥa*, aunque sólo en un periodo bastante temprano de al-Andalus<sup>775</sup>.

En cualquier caso, la total ausencia de un modelo de venta *murābaḥa* en los formularios notariales consultados me resultó llamativa por el hecho de que se trata de una venta recogida en las obras de *fiqh* mālikíes andalusíes y, además, existen evidencias que demuestran su práctica de en al-Andalus, por lo que podían tomarse en consideración diversas causas que explicasen su ausencia en los formularios:

- Que su aparición en las obras de *fiqh* respondiese al *taqlīd*, es decir, que fuera resultado de la imitación en el *fiqh* y que juristas posteriores recogieran la jurisprudencia anterior sin tener en cuenta que determinadas prácticas ya no estuvieran en vigor para su propia época. Descarté esta opción por dos motivos:
  - las numerosas veces en que se menciona la *murābaḥa* en las obras de *fiqh*, lo cual, en mi opinión, parece deberse al interés que esta transacción suscitaba.

---

<sup>775</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-Aṭṭār*, pp. 15, 17. La *‘Uthbiyya* es un manual de *fiqh* y no creo que la aparición de la *murābaḥa* en esta obra pueda

- Por su presencia en las colecciones de fetuas. La fetua de Ibn Rušd al-ŷadd, por ejemplo, parece responder al interés que suscitaba esta transacción y cómo debía llevarse a cabo.
- Que, al considerarse una venta, no se había juzgado necesario recoger un modelo de este tipo específico de venta, pero también descarté esta opción por dos motivos:
  - Que hay otros tipos de ventas muy específicos -como la venta con pacto de rescate (*tunyà*) o la venta con derecho a opción (*jiyār*)- que están recogidas en más de un formulario.
  - Que para realizar correctamente la *murābaḥa* hay que tener en cuenta muchos y diferentes factores, por lo que la necesidad de tener claro cómo se debía hacer un contrato de este tipo debería haber justificado la existencia de modelos en los formularios notariales.
- Que sean transacciones de dudosa legalidad y que se hubiesen omitido por ese motivo o que, en un intento por dar licitud a transacciones como la *murābaḥa*, se hubiese presentado esta transacción en dos ventas sucesivas y evitando mencionar el nombre -en lugar de recogerlo en una sola transacción- por lo que, a la hora de buscar un modelo de este tipo de ventas, el lector no podía identificarla en los formularios. Efectivamente, la utilización de dos transacciones en una para ocultar los intereses de un préstamo es una estratagema legal (*ḥīla*) bastante común<sup>776</sup> y podía explicar la falta de documentos respecto a la *murābaḥa*. Su aparición en formularios ḥanafíes hacen que la teoría acerca de las dudas sobre su licitud cobre fuerza; en la introducción que Jeanette A. Wakin hace a su edición de la parte del formulario dedicado a las ventas del jurista egipcio ḥanafí al-Ṭahāwī -donde sí aparece un capítulo dedicado a la *murābaḥa*<sup>777</sup>- se nos dice que los ḥanafíes eran menos reacios que los mālikíes o los ḥabalíes a registrar transacciones de dudosa legalidad, como demuestra la abundante literatura de *ḥiyal*. Esta actitud más permisiva es señalada por Wakin como la causante del temprano desarrollo de los formularios en zonas de adscripción ḥanafí, del mismo modo que atribuye el diferente desarrollo de los formularios andalusíes a la reticencia de los juristas mālikíes a poner por escrito transacciones reprobables; mientras los formularios ḥanafíes tienen

---

considerarse como un caso documentado de este tipo de venta en un formulario notarial, ya que en ningún caso aparece un modelo de contrato.

<sup>776</sup> SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, p. 83.

una función más encaminada a “legalizar” ciertas transacciones dudosas<sup>778</sup>, los formularios andalusíes no se han utilizado con el fin de crear estratagemas para eludir la ley, sino que simplemente recogen las actividades que se realizaban ante los tribunales, por lo que no había sitio en ellos para las transacciones dudosas<sup>779</sup>.

Después de este análisis descubrí<sup>780</sup> que, en uno de los manuscritos de la *Nihāya* -el formulario notarial del andalusí al-Mattīṭī-, existe un capítulo dedicado a la *murābaḥa*. Una vez consultado el manuscrito de esta obra, sin embargo, he podido comprobar que, efectivamente, el formulario en cuestión contiene un capítulo dedicado a la *murābaḥa*, pero no incluye ningún modelo de contrato de este tipo. Parece que este jurista pretendió elaborar una obra que completase la información del *fiqh* con modelos de contrato de algunas de las transacciones, pero no añadió un modelo de la venta *murābaḥa*, a la que dedica un capítulo, ni de otras transacciones para las que tampoco encontré modelo de escritura en el resto de los formularios, como el *bay' al-'ayn* o el *ma'dūn la-hu*, que también aparecen en la *Nihāya*.

---

<sup>777</sup> AL-ṬAHĀWĪ, *The Function of Documents in Islamic Law*, p. 143.

<sup>778</sup> AL-ṬAHĀWĪ, *The function*, p. 10.

<sup>779</sup> Wakin resalta el hecho de que, pese a su hostilidad hacia las *ḥiyal*, los malikíes se interesaron por la literatura de *waṭā'iq* desde muy pronto, aunque de manera diferente a los ḥanafíes, AL-ṬAHĀWĪ, *The Function*, p. 13.

<sup>780</sup> Agradezco su ayuda a mi directora Maribel Fierro.

## CAPÍTULO 13: ARRENDAMIENTO

El alquiler es una de las transacciones tras las que se puede ocultar una actividad usuraria. De hecho, la *hīla* empleada por los ḥanafíes llamada *bay' al-istiglāl* -que ya expliqué en el apartado de la venta con pacto de rescate (*bay' al-tunyà*)- es una variedad de venta en la que el comprador estipula el derecho de arrendar lo que ha adquirido y cobrar el alquiler a la misma persona que le ha vendido la casa, de modo que el alquiler de la casa se convierte en una mera excusa para cobrar los intereses de un préstamo de dinero.

Según Chalmeta, los mālīkīs distinguen cuatro modalidades dentro de los arriendos o arrendamientos<sup>781</sup>:

- El alquiler de cosa (*kirā'*).
- Arriendo de servicios (*īyāra*).
- Promesa de retribución por trabajo terminado, destajo, tanto alzado, contrata (*ŷu'l*).
- Concesión (*qabāla*): Parece que no está claro en qué se diferencia del alquiler o el arriendo ya que, según el autor, podemos ver los términos *kirā'*, *īyāra* y *qabāla* designando los mismos tipos de operación.

Una transacción usuraria podría ocultarse tanto en el alquiler de tierras o bienes materiales como en el arriendo de servicios, pero es poco probable que se use el destajo (*ŷu'l*) con este fin.

### 13.1. Arrendamiento o alquiler de bienes (*kirā'/ īyāra*)<sup>782</sup>

Es un contrato muy similar al de la compra-venta y se diferencia en que en esta última se transfiere la propiedad a cambio de dinero, mientras que en el contrato de alquiler únicamente se transfiere el derecho de uso durante un periodo determinado de tiempo. El arrendador recibe los nombres de *al-mukrī*, *al-kārī*, *al-musta'ŷir*, *al-mu'ŷir*, *al-muqabbil*, *al-muqbil* o *al-mutaqabbil*. El arrendatario también puede llevar diversos nombres como *al-muktarī*, *al-musta'ŷar*, *al-a'ŷir* o *al-mutaqabbal*. El objeto que se arrienda es *al-mu'ŷar* y el dinero por el que se arrienda, *al-a'ŷr*.

Las limitaciones y las reglas, por tanto, son las mismas que en la compra-venta en términos generales, aunque se añaden otras normas como, por ejemplo, que por razones obvias no pueden ser objeto de arrendamiento los productos que se consumen o se deterioran con el uso.

---

<sup>781</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār*, p. 337.

<sup>782</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 231-286; IBN RUŠD, *Bidāyat al-mu'ŷtahid*, II, pp. 219-233; *The distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 264-275.



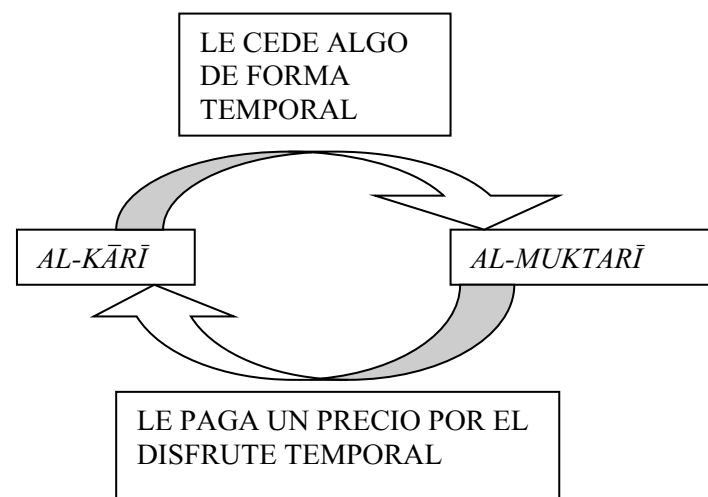
Hay un debate sobre la licitud de alquilar un derecho incorpóreo, por ejemplo, el derecho de percepción de un impuesto o el derecho de pesca de un lago. En cuanto al alquiler del derecho de percepción de un impuesto, los juristas no coinciden todos en su consideración ya que algunos de ellos lo califican de concesión (*iqṭāʿ*), una concesión que el gobernante otorga a quien quiere. Otros piensan que el pago por el arrendamiento constituiría en este caso un préstamo que se iría saldando con el pago de los impuestos cuyo derecho de colecta se arrienda<sup>783</sup>.

El arrendamiento del derecho de pesca de un lago también es una transacción controvertida debido su carácter aleatorio. Al alquilar el derecho de pesca no puede saberse cuánto provecho obtendrá el arrendatario, ya que no se puede conocer el número de peces que hay en el lago. Los *mālikíes* suelen considerarlo una transacción ilícita.

En cuanto al precio, los juristas coinciden en que, como pasa con la compra-venta, no tiene por qué ser justo y son los propios implicados los que deben decidirlo y acordarlo.

Hay dos condiciones que, según la doctrina *mālikí* hay que respetar para mantener la licitud del contrato:

- El contrato no debe expresarse de forma genérica, es decir, que hay que especificar lo que cada parte debe hacer de forma concreta.
- No debe haber una anticipación del valor a cargo de una parte y a favor de la otra estableciendo -incluso antes de acordar el precio del alquiler a pagar- los gastos de reparación de los que el arrendatario se debe hacer cargo, ya que eso constituiría un préstamo con intereses.



<sup>783</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 235.

### Modelo de escritura de alquiler de tierras por tierras<sup>784</sup>

*Fulano, hijo de Fulano alquila de Mengano, hijo de Mengano, el conjunto de su tierra labrantía que tiene en tal pueblo (de tal comarca, por un año comenzando desde tal fecha, a cambio de la tierra del arrendatario Fulano, en tal pueblo de tal comarca) para que cada uno de los dos siembre lo que le tenga en su poder tras el arrendamiento de las tierras situadas en los dos pueblos mencionados (en la escritura) en lo que se refiere al cultivo durante el año establecido en ella. La siembra [debe ser] mutuamente descrita y [ambos] deben conocer las cantidades, los derechos de cada tierra, sus utilidades y servicios, tanto inherentes como provenientes de la misma [de la casa]. Un alquiler realizado correctamente se debe hacer sin condiciones, ni pacto de recuperación o derecho de opción, teniendo ambos conocimiento de las cantidades que establecieron para el citado alquiler, su valor y el fin de su validez. Cada uno de ellos hace entrega en mano a la otra parte de lo que corresponde, según la costumbre de los musulmanes con un alquiler válido entre ellos.*

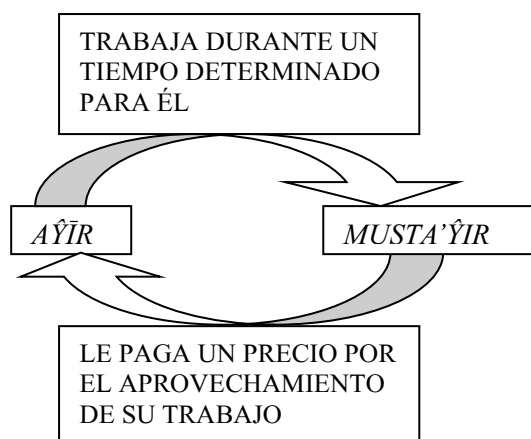
*[Los testigos] dan fe del testimonio expuesto por Fulano y Mengano contra ellos mismos.*

*[Después] pasas a la fecha.*

### 13.2. Arrendamiento de obra o servicio (*iḡāra*)

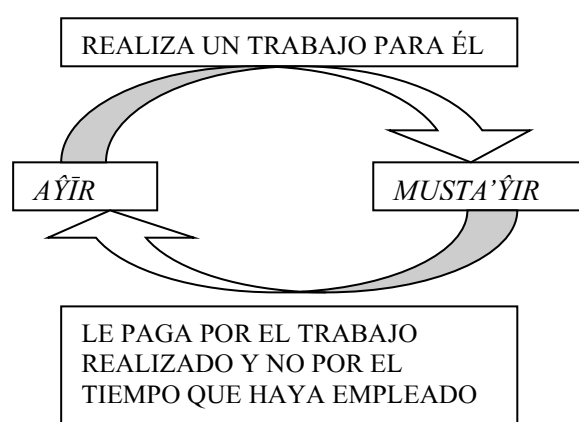
Como venta temporal de algo que es intangible, parece haber cierto debate acerca de los motivos para considerar lícito el arrendamiento de obra o servicio, aunque no se cuestiona que se trata de una actividad permitida tradicionalmente por necesidad (*ḡarūra*) e interés general (*istiṣlāḡ*)<sup>785</sup>. Este tipo de contrato tiene dos formas principales:

- El **arrendamiento de obra o servicio** propiamente dicho (*iḡāra*): Es el contrato mediante el cual una persona ofrece su trabajo durante un tiempo determinado a cambio de algo. Básicamente, se trata de la venta del disfrute de obras o servicios, del mismo modo que el alquiler de bienes materiales es la venta del disfrute temporal de ciertos objetos. El trabajo objeto del arrendamiento debe presentar una utilidad evaluable, concreta, determinada, posible y lícita.



<sup>784</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqni'*, p. 237.

- El **arrendamiento de obra** también conocido como “**destajo**” (*ÿu'āla/ÿu'l*)<sup>786</sup>: En esta forma especial de arrendamiento de obra, el objeto de la transacción no es la ejecución de una obra o servicio, sino el producto acabado de un determinado trabajo, por ejemplo, cuando alguien deja a un sastre un pedazo de tela para que le haga un traje o un vestido. Los requisitos para este contrato son los mismos que en el arrendamiento de obra o servicio de tipo general. En el modelo de *isti'ÿār* del formulario de Ibn Muġī que traduzco a continuación se aprecia el funcionamiento del *ÿu'l*, pese a que no se menciona en ningún momento este término.



#### Modelo de escritura de arrendamiento de un albañil<sup>787</sup>

*Fulano, hijo de Fulano, arrienda [los servicios] del albañil Mengano, hijo de Mengano, para que le construya una casa localizada en tal sitio, con tal extensión y tal altura, y la cubra con ladrillos y arcilla después de reforzarla (principalmente con piedra) por sus cuatro paredes, que están tanto y tanto bajo tierra, y tanto y tanto sobre tierra, con tales dimensiones y tal grosor. La elevación de los muros que rodean la casa mencionada es tal y su grosor es tal. En ella [la casa] le construirá un habitáculo<sup>788</sup> sobre la tierra con tal altura y tales dimensiones. En ella le construirá [también] un habitáculo dirigido al sur o que esté bajo tierra (o dirigido al oeste) cuya elevación sea tal, cuya altura sea tal y cuya extensión sea tal otra. Le pondrá tales vigas, arcos y aparejos. La rematará y la techará con ladrillos. Sobre sus columnas, le construirá una habitación con tal elevación y le pondrá vigas a su techo, la rematará y la enlucirá con arcilla y ladrillos.*

*El dueño de la casa, Fulano, deberá establecer el pago para el albañil, Mengano, y el gasto en ladrillos, suelo y herramientas en tanto y tanto.*

*Fulano pagará al albañil Mengano tal [cantidad], quien lo tomará de él [el pago] y pasará a sus manos. El resto le será entregado al vencimiento de tal mes. Fulano debe acabar el trabajo mencionado en tanto tiempo. [Después] se pone la fecha.*

<sup>785</sup> AL-SĀWĪ, *Acheter sa maison*, p. 60.

<sup>786</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muÿtahid*, II, pp. 235-236; *The distinguished Jurist's Primer*, II, pp. 282-284.

<sup>787</sup> IBN MUĠĪ, *Al-Muqni'*, p. 212.

**Presencia en los formularios notariales:** Se emplea el término *isti'ḡār* para solicitar un servicio, mientras que el término *iḡāra* se utiliza para ofrecerlo. La presencia de este tipo de transacciones es muy frecuente en todos los formularios consultados, aunque no todos los tipos de alquiler o arrendamiento, como dije al comienzo del capítulo, pueden ocultar el pago de los intereses en un préstamo. Por este motivo, me limitaré a plasmar los modelos de contrato que podrían haberse utilizado para ocultar actividades usurarias.

**Ibn al-ʿAṭṭār<sup>789</sup>:**

- Escritura de alquiler (*kirā*), de una casa.
- Arriendo de una casa.
- Contrato de alquiler garantizado.
- Contrato de alquiler en el que el contratado recibe el salario y deja en prenda bienes raíces.

**Ibn Mugīt<sup>790</sup>:**

- Acta de alquiler (*qabāla*) de habices.
- Acta de alquiler (*qabāla*) de jardines.
- Alquiler (*kirāʿ*) de una casa.
- Alquiler (*kirāʿ*) de una fonda.
- Alquiler (*kirāʿ*) de una tienda.
- Alquiler (*kirāʿ*) de bienes.
- Alquiler (*kirāʿ*) de tierras por tierras.

**Al-Būntī<sup>791</sup>:**

- Acta de alquiler (*qabāla*) de un campo.
- Acta de alquiler (*qabāla*) de una casa.
- Acta de alquiler (*qabāla*) de una tienda.
- Acta de alquiler (*qabāla*) de habices.

---

<sup>788</sup> Creo que cuando Ibn Mugīt utiliza la palabra “*dār*” se refiere al conjunto de la propiedad en el terreno, al conjunto de la casa, mientras que “*bayt*” parece hacer referencia a los habitáculos que conforman ese conjunto.

<sup>789</sup> IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Kitāb al-waṭāʾiq*, pp. 192-201, 457-473; CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 346-356, 396, 700-717.

<sup>790</sup> IBN MUGĪT, *Al-Muqniʿ*, pp. 189-244.

<sup>791</sup> Chalmeta muestra los modelos de alquiler y arriendo recogidos por al-Būntī en su formulario cuando trata de reconstruir un índice básico de fórmulas de arrendamiento, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, pp. 340-342.

**Al-Garnāṭī**<sup>792</sup>:

- Acta de alquiler (*kirā'*) de una propiedad.
- Acta de arriendo (*istīyār*)<sup>793</sup>.

**Al-Ŷazīrī**<sup>794</sup>:

- Acta de alquiler de una casa.
- Acta de alquiler de huertos.
- Acta de alquiler de inmuebles o tierra.
- Acta de alquiler de una almazara de aceituna por aceite.

**Ibn Salmūn:** Su formulario cuenta con diversas fórmulas de alquiler y arrendamiento.

---

<sup>792</sup> AL-GARNĀṬĪ, *Al-Watā'iq al-muṭṭasara*, pp. 33-34.

<sup>793</sup> En la edición del formulario de al-Garnāṭī que estoy empleando no se utiliza la forma *isti'yār*, sino *istīyār*.

## CONCLUSIONES

Santillana, en su compendio sobre derecho *mālikī* y remitiendo a Jalīl b. Ishāq, Ibn Farḥūn (m. 799/1397) y el *šāfi'ī* al-Širāzī (m. 476/1083), dice que los negocios en los que está prohibido el *ribā* -o incremento injustificado- son los contratos conmutativos que tienen por objeto alimentos sólidos o líquidos y los metales preciosos<sup>795</sup>. Sin embargo, las actividades usurarias podían afectar a otro tipo de transacciones, en las que no se realizaban de forma abierta. En otras palabras, el *ribā* puede ocultarse en todo tipo de actividades económicas como donaciones, ventas, sociedades, arrendamientos, préstamos que supuestamente están libres de intereses, etc. La venta de telas, casas y otros productos, por ejemplo, no forman parte de los productos a los que afecta la prohibición del *ribā* y, aunque formalmente legales, pueden estar ocultando un préstamo de dinero a interés.

La jurisprudencia relacionada con las deudas y la personalidad jurídica del deudor ocupa la primera parte de la sección y es importante a la hora de comprender todas las implicaciones del *ribā*. En este sentido, esta primera parte actúa como introducción y sirve para alcanzar un entendimiento sobre cómo la *ḍimma* -o personalidad jurídica mediante la que alguien se compromete en una transacción de crédito- es la vía mediante la cual un préstamo con intereses puede ocultarse en cualquier otro tipo de transacción que se realice de forma aplazada, ya que es la personalidad jurídica y el compromiso que se establece en una obligación lo que tienen en común. En una venta, por ejemplo, en la que el pago no se realiza en el acto, se crea una deuda como la que se establece en un préstamo.

El hecho de que determinadas actividades usurarias que se describen en diferentes textos aparezcan como transacciones utilizadas frecuentemente en distintas sociedades islámicas y, sin embargo, no existan contratos escritos, como sucede con otras actividades, es prueba de que pretendía obviarse su existencia. En el texto de Michaux-Bellaire del que ha hablado en esta sección se puede observar que, en ningún momento de la transacción relatada, se escribe un documento que deje testimonio de ella.

Las actividades que pueden ocultar prácticas usurarias pueden estar dentro de las liberalidades, las sociedades, las ventas e, incluso, los arrendamientos, aunque lo más frecuente es que se usen dos transacciones en una para eludir la prohibición del *ribā* en derecho islámico.

Dentro de las liberalidades, he recogido en esta sección muchas actividades que, en principio, deberían ser caritativas, pero que, realmente, son empleadas por deudores para que los acreedores no puedan quitarles sus propiedades. Este tipo de actividades no tienen que ver, en principio, con la usura, pero sí dan idea de cómo un contrato formalmente correcto

---

<sup>794</sup> AL-ŶAZĪRĪ, *Al-Maqṣad*, pp. 207-250.

puede ocultar una intención distinta de la que se le supone a ciertas transacciones. Las donaciones, no obstante, pueden ser empleadas para camuflar unos intereses por un préstamo; si un deudor, tras reestablecer la suma prestada, le hace una donación a su acreedor, dicha donación podría considerarse un pago de intereses, pero es difícil que pueda demostrarse a menos que se haya establecido como condición del préstamo. El préstamo sin intereses (*qardḥasan*, *ʿāriya/qardḥ, salaf*) también se considera un acto de liberalidad o caridad, aunque a través de un reconocimiento de deuda (*iqrār*) por una cantidad superior a la que en realidad se prestó, se puede ocultar también un préstamo usurario. También he puesto la delegación de poderes (*wikāla*) en relación al *ribā*, aunque únicamente en el sentido de que la jurisprudencia musulmana no permite delegar en un *ḍimmī* por miedo a que incurra en algo ilícito, como es el *ribā*. *Al-maʿdūn la-hu*, que es un mandato como la *wikāla*, pero delegando en un esclavo, puede utilizarse como medio para realizar transacciones usurarias, ya que no está clara la frontera entre los bienes del dueño y del siervo. La cesión de crédito (*ḥawāla, suftayā*) es considerada por muchos juristas como una transacción conflictiva, ya que es fácil que pueda ocultar los intereses de un crédito a distancia. Sin embargo, queda claro por su representación en los formularios notariales que se trataba de una actividad muy habitual.

En cuanto a las sociedades, su estudio en la presente sección era imprescindible debido a su importancia a lo largo de la historia respecto a las transacciones agrícolas/ganaderas y comerciales. En la actualidad, las finanzas islámicas han buscado recuperar el espíritu de las sociedades comerciales como medio de evitar el modelo de financiación basado en la deuda y los intereses, aunque he pretendido demostrar que las sociedades tampoco consiguieron librarse completamente de la sombra de la usura. En las sociedades en las que hay un socio capitalista y otro agente pueden darse situaciones controvertidas en las que el agente acabe siendo deudor de su socio, que tiene poder para exigirle intereses por su deuda. Por otra parte, el derecho islámico -especialmente el *mālikī*- restringe las relaciones comerciales interconfesionales de este tipo por los mismos motivos que la delegación de poderes a un *ḍimmī*, es decir, por miedo a que pueda cometer algún acto ilícito como es el cobro de intereses usurarios.

La permuta y el cambio de dinero son las actividades específicas respecto a las cuales se formula la prohibición de la usura en la *Sunna*. Pese a que ciertos tipos de permuta están prohibidos debido a su aleatoriedad (*garar*), también su prohibición tiene que ver con la doctrina contra la usura, puesto que se trata de intercambios en los que una contrapartida es de mayor valor que la otra, lo cual está considerado como *ribā* -según en qué productos- por los hadices relacionados con este tema.

---

<sup>795</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 64.

Existen muchos tipos de venta en los que se pueden ocultar préstamos usurarios. En principio, existen normas para evitar que eso, precisamente, pueda suceder, como, por ejemplo, la norma que exige que el objeto de una venta esté presente en el momento de la transacción. En la *tawliya*, por ejemplo, que es la cesión de un producto a otra persona por el mismo precio que pagado, es un requisito indispensable que el producto en cuestión se entregue en el mismo momento o, como mucho, al día siguiente, pues, de otra manera, la transacción se considera usuraria. Sin embargo, se han permitido algunas excepciones a esas normas como el *bay' al-salam*, que no se considera *ribā*. Otras ventas que se han puesto en duda en alguna ocasión son el *bay' al-jiyār*, el *bay' al-'īna*, el *bay' al-'ayn*, la *mujāṭara*, el *bay' al-ṭunyā* y la *murābaḥa*.

Algunas de estas transacciones, como la *muqassa*, el *bay' al-'īna* y el *bay' al-'ayn*, la *murābaḥa* y algunos otros más como el *ma'dūn la-hu*, no parecen tener representación en los formularios notariales andalusíes -o, al menos, en la mayoría de ellos- pese a estar tratadas y discutidas en diversas fuentes legales mālīkīes. En principio podemos pensar que ciertas actividades -como es el caso de la *murābaḥa*- sí se practicaban, dado que disponemos de fetuas que tratan este tema, por lo que podemos afirmar que los formularios notariales andalusíes no ofrecen una muestra real de la vida económica andalusí, sino de lo que los tribunales decidían respecto a las transacciones económicas, del '*amal*'<sup>796</sup>. Recordemos que Wakin relacionó la permisividad de las escuelas jurídicas respecto a los *ḥiyal* con su producción de obras de *ṣurūṭ* y comentó sobre los formularios andalusíes lo siguiente:

*“The one exception to these remarks, however, applies to the independent development in the Mālīkī school of wathā'iq literature, as shurūṭ was called in the west. For although the Mālīkī jurists were in fact hostile to the subject of ḥiyal, their interest in the formularies began at a very early date. However, the Mālīkī tradition went through a somewhat different process of development. Gradually, the science of shurūṭ was pursued not only for its own sake, as a subject of intellectual interest, but even more as a practical outcome of customary law in North Africa. The wathā'iq works eventually became closely connected with the 'amal, the practice of the courts, because the terms of documents were always drafted in accordance with this judicial practice, regardless of whether or not it agreed with classical doctrine. The opinions of the jurists in defining this practice were thus expressed in these wathā'iq formularies and particularly in the commentaries to these works (as well as in other handbooks), and they became an authoritative source for establishing and expounding the 'amal.”*

Lo que Wakin pone de relieve en este fragmento, como ya he señalado, es que los formularios del occidente islámico reflejaban la actividad de los tribunales, quienes aplicaban las normas consuetudinarias en combinación con la *ṣarī'a*. El hecho de que lo recogido en los formularios fuera lo que se aplicaba en los tribunales hace que no estén recogidas las

---

<sup>796</sup> Se trata de la práctica judicial. Sobre la cuestión de la jurisprudencia en el sentido de práctica judicial como fuente de derecho v., BERQUE, “‘Amal”, *EI2*; MÜLLER, “Us, coutumes et droit coutumier dans le *fiqh* malikite”; POWERS, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-*



actividades dudosas, ya que éstas no serían bien vistas por un cadí en un tribunal. Al-Mattīfī recogió transacciones que no aparecen en el resto de los formularios, pero parece estar debido a que su obra incluye también una gran parte de jurisprudencia, siendo así que tampoco recoge modelos de contrato de dichas transacciones “dudosas”.

Respecto a los textos legales analizados sobre la *murābaḥa*, parece que la doctrina en torno a ella es bastante permisiva, dejando libertad a los implicados para negociar cada uno sus condiciones en la venta, aunque es un requisito que ambas partes estén enteradas de cada paso que dé el otro. El resultado de esta permisividad podría ser la concesión de créditos con intereses que alguien solicitase por necesidad de efectivo a sabiendas del beneficio que el vendedor o, en este caso acreedor, obtendrá con ello.

En una venta normal, un vendedor está sujeto únicamente a la ley de la oferta y la demanda, pero puede calcular el precio al que quiere poner sus mercancías, obteniendo un precio mayor si el comprador está dispuesto a pagarlo. La *murābaḥa*, en cambio, tiene otras dimensiones que no entran dentro de la definición de “venta”.

Esto se aprecia más claramente en las transacciones de la Banca islámica hoy en día, en las que la *murābaḥa* tiene la mayor parte del protagonismo. La Banca islámica ha optado por este tipo de transacciones porque, en realidad, es una manera de prestar un dinero y después obtener beneficio del préstamo, con lo que se aseguran, no sólo el no sufrir pérdidas - posibilidad que existiría si emplearan otro tipo de transacciones como el *qirāḍ*-, sino también tener ganancias con ese beneficio pactado y, en mi opinión, es precisamente eso lo que los juristas premodernos trataban de evitar, el obtener un beneficio sin correr un riesgo de pérdida.

Si aumentamos las dimensiones de una venta *murābaḥa* entre sujetos individuales e imaginamos esta transacción tal y como se lleva a cabo en los bancos islámicos hoy en día, tenemos a un sujeto que, en lugar de comprar una casa a través de un intermediario como una inmobiliaria, por ejemplo, lo que está haciendo en realidad es pedir un préstamo al banco para comprarla. Sin embargo, la clase de beneficios que se obtiene con transacciones como la *murābaḥa* son menos agresivos y más justificables -ya que equivaldrían a un interés fijo y no variable- que los que obtiene la Banca tradicional. Además, sería imposible mantener una institución como un banco islámico sin un mínimo margen de beneficios como el que proporcionan actividades como la *murābaḥa*.

No es de extrañar, por tanto, que, en épocas premodernas, cualquier tipo de actividad fuera empleada para obtener intereses en los préstamos o mayores beneficios en las transacciones comerciales. En el norte de África, por ejemplo, como apunta Ghislaine Lydon, el crédito era el motor mediante el cual se movía el comercio trans-sahariano y, debido a

---

1500; en España, CHALMETA, “Acerca del ‘amal en al-Andalus””; SERRANO, “La práctica legal

factores como el valor de las diferentes monedas, la cuestión del valor del cambio y de los tipos de ventas se convirtió en una cuestión muy tratada por los juristas magrebíes, quienes se preocupaban porque no se cometiera usura. En este sentido, uno de los temas más debatidos era el de la naturaleza y valor de la barra de sal (*'adila*), ya que fue la primera moneda de cambio en el Sahara occidental<sup>797</sup>.

Esta manera de utilizar y justificar prácticas cuya licitud ha sido discutida a lo largo de diferentes épocas es un intento de adaptación a los tiempos modernos y una forma de desarrollar la economía de los países musulmanes sin que las restricciones morales y religiosas impidan la adaptación al sistema económico imperante, basado en los intereses.

En relación a los textos de Ibn Rušd que he analizado en el capítulo sobre la *murābaḥa*, he encontrado información importante sobre otra forma de eludir la prohibición del beneficio injustificado. En la *'Utbiyya* se plantea una cuestión que tiene que ver con el poder que un señor puede ejercer sobre los bienes de su esclavo. En ella, alguien pregunta si se puede comprar al propio siervo algo para después venderlo con *murābaḥa* y, en relación a esta cuestión, se pueden extraer del texto ciertas normas implícitas:

- Que quien le compra algo a su esclavo tiene que poder demostrar que realmente le ha dado dinero a cambio de una propiedad ya que, de lo contrario, puede alegar un gasto que, en realidad, no ha tenido, como ya expliqué en su momento.
- Que, en el caso de que el vendedor adquiera un producto con el dinero de su siervo, tiene que informar de ello al nuevo comprador del producto.

A mi entender, estas restricciones en la intervención de los esclavos en estas transacciones puede ser consecuencia del uso de esta técnica como medio para obtener beneficios ilegales sin llegar, realmente, a transgredir la ley, aunque se trata solamente de una hipótesis. El *ma'dūn la-hu* -que es una forma de dar al esclavo poder para comerciar-, por ejemplo, no aparece en los formularios notariales pese a que se considera uno de los contratos de custodia y cesión de bienes ajenos en la jurisprudencia mālikí. Tampoco entre los modelos de contrato de procuración de poderes (*wikāla*, *wakāla*, *tawkīl*) se recoge ningún caso de procuración de poder a un esclavo para comerciar.

Siguiendo el razonamiento según el cual ciertos tipos de venta son menos visibles en los formularios notariales andalusíes por haber dudas sobre su licitud, otras actividades sospechosas serían la reventa con pérdida (*bay' al-waḍī'a*), la compraventa alternativa (*bay' al-ijtiyār*), el *bay' al-'īna* y el *bay' al-'ayn*. En cuanto a este último tipo de venta, el *bay' al-'ayn*, como la *murābaḥa*, no aparece en los formularios y, sin embargo, ambas son prácticas documentadas por el tratado de *ḥisba* de al-Saqaṭī<sup>798</sup>, como mostraré en la siguiente sección.

---

(*'amal*) en al-Andalus durante los siglos X-XII”.

<sup>797</sup> LYDON, *On Transaharan Trails*, p. 312.

<sup>798</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqaṭī”, pp. 366, 398.



**SECCIÓN III: CRÉDITO Y USURA. REFLEXIONES SOBRE LAS  
PRÁCTICAS ECONÓMICAS EN AL-ANDALUS**



### SECCIÓN III: Crédito y usura. Reflexiones sobre las prácticas económicas en al-Andalus

Tradicionalmente, la mayoría de estudios sobre economía, comercio y crédito en los países musulmanes premodernos se han fundamentado en las obras de *fiqh* debido a la escasez de documentación y la ausencia -en general- de archivos judiciales que sirvan como fuente de estudio para la historia social y económica de las sociedades islámicas. Guichard resumió las causas que explicarían la escasez de archivos documentales islámicos en el caso de la Península Ibérica refiriéndose a la destrucción voluntaria de los mismos por parte de los moriscos, la importancia de los procedimientos orales a la hora de resolver conflictos o que se destruyesen con la muerte de los funcionarios encargados de escribirlos<sup>799</sup>. Michael Chamberlain, quien, en el año 1994, publicó un estudio sobre el conocimiento y la práctica social en el Damasco medieval<sup>800</sup>, aportó otro punto de vista al debate referido al mundo islámico premoderno en su conjunto, y es que dicha falta de documentos podía deberse, no sólo a su destrucción o desaparición, sino también a una mentalidad diferente en las sociedades islámicas por la que, a pesar de darse las condiciones necesarias para la producción y conservación de documentos, no se consideraba necesario llevar a cabo lo último. Chamberlain señala que la preservación de documentos era un medio de consolidación del Estado utilizado en diversas sociedades en Eurasia, mientras que en las ciudades del Oriente Medio gestionadas por las élites urbanas estas emplearon otro tipo de fuentes literarias para perdurar en el tiempo, como los diccionarios biográficos. También se ha señalado el valor conferido al testimonio oral en el mundo islámico como otra de las posibles causas que explican la falta de conservación de los documentos emitidos por distintas instancias<sup>801</sup>.

Recientemente, sin embargo, diversos investigadores han señalado los límites de esa relativa escasez de documentos. Es el caso de Christian Müller en su proyecto *Islamic Law Materialized: Arabic Legal Documents (8th to 15th centuries)*<sup>802</sup>, en el que se están examinando documentos -tanto editados como inéditos- que arrojan luz sobre diversos aspectos de la práctica legal en diferentes partes del mundo islámico medieval -entre ellas, al-Andalus- para elaborar una base de datos. Este proyecto pretende llenar un vacío en el estudio del derecho islámico, ya que la mayor parte de los trabajos sobre derecho islámico están basados en fuentes de literatura legal como tratados jurídicos o formularios notariales, quedando los documentos legales conservados un tanto desatendidos debido a la dificultad

---

<sup>799</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, pp. 26-30.

<sup>800</sup> CHAMBERLAIN, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, pp. 2-3.

<sup>801</sup> *From al-Andalus to Khurasan*, pp. xix, xx.

<sup>802</sup> Un artículo de Christian Müller basado en documentos legales es MÜLLER, "The Ḥaram al-Šarīf Collection of Arabic Legal Documents in Jerusalem: A Mamlūk Court Archive?".

que entraña su comprensión por tratarse de textos con escrituras manuscritas cursivas repletos de términos técnicos y que se encuentran dispersos en diversos lugares. Este proyecto permite analizar los documentos a través de términos o de secuencias de palabras por su base de datos innovadora en “texto completo” y relacionar documentos de diferentes lugares y épocas por su contenido<sup>803</sup>. Por su parte, Marina Rustow<sup>804</sup>, al igual que Chamberlain, considera que la comparación entre la Europa medieval y Oriente Medio en la misma época no es válida, ya que se suele considerar lo europeo como lo normativo, pero se opone a él al señalar que la falta de documentos no es tan absoluta como se piensa<sup>805</sup>, destacando la importancia de los papiros árabes obtenidos en las excavaciones arqueológicas. En su artículo, Rustow investiga sobre por qué en la *Genizah* de El Cairo, por ejemplo, se han preservado cientos de documentos de cancillería y concluye, en primer lugar, que sí se producía documentación. En segundo lugar, defiende que dichos documentos no pudieron desaparecer en su totalidad a pesar de cambios de régimen, guerras y demás, así que debieron dispersarse o ser reutilizados. Es más, Rustow argumenta que, puesto que los documentos perdían su valor con los cambios de régimen, debían existir multitud de peticiones de documentos a los nuevos gobiernos que certificaran privilegios adquiridos durante la época anterior, lo cual indica una proliferación de documentos y no su extinción<sup>806</sup>. En cuanto a los *ḡimmīs* como conservadores de documentos en el mundo islámico, Rustow señala que tanto judíos como cristianos tenían un mayor interés por conservar documentos por ser sectores vulnerables de la población y, por ese motivo, sus instituciones se perfilan como las mejores fuentes de documentos originales del medievo islámico. El texto que Marina Rustow analiza en su artículo, evidencia la reutilización de una petición a un tribunal y dicha reutilización hizo que se preservara por lo que, para la autora, la reutilización de documentos en lugar de su preservación en archivos indica, no un escaso interés por los textos escritos, sino una marcada conciencia del potencial de los documentos como un instrumento al servicio del poder<sup>807</sup>.

En cualquier caso, la escasa conservación no hace más que proporcionarle un mayor valor a los pocos documentos de que disponemos. Como explica Eduardo Manzano en su introducción a la obra *From al-Andalus to Khurasan*:

*“The relative scarcity of these documents for the medieval Muslim World make of them precious primary sources, particularly valued because of their radical contemporaneity to the people who took part in their formulation. This feature gives them a flavour of immediacy that would be impossible to find in historical narratives, most of which were composed many years or even centuries after the events they attempted to describe. This confers on these documents*

---

<sup>803</sup> En él colaboran otros investigadores como Lahcen Daaif, Moez Dridi, Muriel Rouabah, Wissem Gueddich, Zouhour Chaabane, Amalia Zomeño, Amel Toukabri, Johannes Pahlitzsch, Naïm Vanthieghem o Tamer El-Leithy.

<sup>804</sup> RUSTOW, “A petition to a woman at the Fatimid court”.

<sup>805</sup> RUSTOW, “A petition to a woman at the Fatimid court”, p. 23.

<sup>806</sup> RUSTOW, “A petition to a woman at the Fatimid court”, p. 24.

<sup>807</sup> RUSTOW, “A petition to a woman at the Fatimid court”, p. 24.

*the quality of scattered and unexpected shinings, sudden beams, which cast light on concrete spots, on concrete characters or on concrete circumstances which can be apprehended as forzen and fragmented scenes apparently recognisable against a misty background full of uncertainties [...] all of them share in common their capacity to reflect those social and economic dealings which the accounts of the chroniclers usually overlook, or which the speculative nature of Muslim juridical works makes it difficult to assess.*<sup>808</sup>

La época otomana introduce cambios sustanciales en esta situación, ya que de esa época se conservan numerosos archivos, lo que ha permitido a investigadores como Ronald Jennings realizar un estudio sobre los préstamos y los créditos en Anatolia en el siglo XVII a través de los registros judiciales otomanos<sup>809</sup>.

Para el caso de al-Andalus, también se han realizado proyectos de investigación sobre la documentación árabe-granadina conservada en época cristiana, como el proyecto de la *Escuela de Estudios Árabes de Granada* que lleva por nombre *Teoría y práctica notariales en la Granada nazarí y mudéjar a través de los documentos arábigo-granadinos* (2010-2013) y cuyo investigador principal es Camilo Álvarez de Morales<sup>810</sup>. El objetivo de dicho proyecto es mantener y actualizar una base de datos anteriormente creada para el estudio del notariado en el Reino granadino -como representación de lo que debió ser el notariado en al-Andalus- desde la perspectiva teórica y también desde la perspectiva práctica.

En el primer capítulo analizaré diferentes fuentes que pueden aportar información sobre prácticas usurarias en el mundo islámico y, especialmente, en territorio andalusí. Esto puede ayudar a comprender hasta qué punto se respetaba la prohibición islámica de la usura y qué técnicas se utilizaban para eludir dicha prohibición.

En el segundo capítulo haré una recopilación de los tipos de prestamistas que han ido apareciendo en la documentación, así como del tipo de préstamos que se realizaban y las estrategias que se usaban para eludir a la prohibición de la usura, atendiendo de forma especial a las que tenían lugar en territorios adscritos a la escuela mālīkī de derecho ya que, en teoría, dicha escuela rechazaba de forma rotunda el uso de las *ḥiyal* que la escuela ḥanafī permitió y desarrolló para legalizar actividades ilícitas, lo que generó una abundante literatura específica al respecto<sup>811</sup>. Pese a su oposición teórica, sin embargo, también los juristas mālīkīes permitían ciertas prácticas equiparables a los *ḥiyal*.

En el tercer y último capítulo de la sección, trataré el tema de la imagen del judío como usurero en el mundo musulmán y la compararé con la imagen que se tenía del judío en

---

<sup>808</sup> *From al-Andalus to Khurasan*, p. xviii.

<sup>809</sup> JENNINGS, “Loans and Credit in Early Ottoman Judicial Records”.

<sup>810</sup> También participan Emilio Molina, Javier Aguirre, Francisco Vidal, Amalia Zomeño, Ana María Carballeira, María Arcas Campoy, M<sup>a</sup> Carmen Jiménez Mata y M<sup>a</sup> Dolores Rodríguez Gómez.

<sup>811</sup> Dos buenos ejemplos son el *Kitāb al-majāriy fī l-ḥiyal* de al-Šaybānī y el *Kitāb al-ḥiyal wa-l-majāriy* de al-Ḥaṣṣāf.



ámbito cristiano en relación a la usura. Para ello, recurriré tanto a fuentes históricas como a fuentes literarias de todo tipo y a manifestaciones artísticas como la pintura o la escultura.

## CAPÍTULO 14: MATERIALES RELACIONADOS CON EL CRÉDITO Y LA USURA

Hay una serie de fuentes textuales de las que se puede extraer útil información sobre la práctica de la usura, tanto en al-Andalus como en otros lugares del mundo islámico. Esas fuentes pueden ser de diferente tipo, pero lo importante es que disponemos de textos que no reflejan -o no solamente reflejan- la opinión de un jurista o de una escuela, sino que pueden remitir también a situaciones reales; es el caso de las fetuas, los tratados de *hisba*, las cartas o los documentos comerciales, las obras en las que se describen ciertos aspectos de la vida económica de diversas sociedades musulmanas, archivos coloniales, etc., aunque cada una de estas fuentes tiene sus propios problemas que iré explicando a lo largo de la sección.

Si, como Olivia Remie Constable apunta en su estudio sobre el comercio en al-Andalus, la estructura de comercio entre los siglos X y XII no era diferente de cualquier sistema comercial contemporáneo de otros lugares, los estudios respecto a otras sociedades también pueden ser de utilidad para reconstruir ciertos aspectos de la vida comercial andalusí:

*“En muchos aspectos, durante esos tres siglos, el comercio internacional andalusí igualó ampliamente los modelos de la economía mediterránea medieval. La estructura de comercio andalusí era similar a la del comercio coetáneo que se llevaba a cabo en otros lugares. Las técnicas comerciales peninsulares (las relaciones entre mercaderes, el transporte, la actitud gubernamental respecto al comercio y las fuerzas de mercado) eran las usuales.”*<sup>812</sup>

Tampoco, siguiendo estas pautas, debería pensarse que las “argucias comerciales” fueran diferentes en al-Andalus que en cualquier otro sitio. Hay que recordar que en la época de los siglos X a XII de la era cristiana la usura era mal vista, tanto en territorio cristiano como en territorio musulmán y, aún así, en las fuentes documentales de lugares donde se conservan archivos de este tipo, las transacciones usurarias estaban al orden del día. Según Constable, al-Andalus era una zona de tránsito entre el Occidente islámico y el Occidente latino<sup>813</sup> y, teniendo en cuenta que disponemos de pruebas acerca de las prácticas usurarias en operaciones comerciales tanto en territorio cristiano como en territorio musulmán -como en Marruecos o Túnez-, no tenemos motivos para pensar que no tuviesen lugar también en la zona de tránsito entre la Europa cristiana y el mundo islámico, más aún en el caso de las operaciones comerciales interconfesionales si tenemos en cuenta que las doctrinas sobre la usura en las distintas religiones monoteístas son más permisivas en cuanto a los préstamos a interés que se realizan con quienes no pertenecen a la misma religión.

Algunos de los estudios de sociedades islámicas premodernas que podrían servir para reconstruir prácticas llevadas a cabo en al-Andalus podrían ser, por ejemplo, los realizados

---

<sup>812</sup> CONSTABLE, *Comercio y Comerciantes*, p. 2.

<sup>813</sup> CONSTABLE, *Comercio y Comerciantes*, p. 2.

por Idris y Brunschvig sobre la sociedad tunecina<sup>814</sup>, en tanto que descripciones de una sociedad del occidente islámico medieval, aunque no sean estudios sobre al-Andalus.

Idris, en su estudio sobre la vida económica en el Túnez de los siglos X, XI y XII - para el que se basa en documentos jurídicos-, señala que varias fetuas se hacen eco de las desastrosas consecuencias económicas que tuvieron las invasiones hilālís en esta zona. Tras las cuales Idris cree que se incrementaron las prácticas usurarias<sup>815</sup> y traduce una fetua de al-Mazārī<sup>816</sup>:

*“Les marchands de lin, de coton et d’huile, les bouchers et les céréalistes versaient l’argent qu’ils réalisaient en dirhams (numéraire argent) aux changeurs-banquiers (ṣayārifa) qui, en échange, reconnaissaient leur devoir des dinārs (numéraire or); ces opérations usuraires selon le fiqh mālikite, faisaient, semble-t-il, l’objet d’actes (‘uqūd) dont on ne nous donne malheureusement pas la formule. Ces grossistes ne payaient pas les marchandises ou le grain qui leur étaient fournis par d’autres commerçants et qui étaient évalués en dinārs, mais les payaient au moyen de créances qu’ils avaient sur les banquiers.”*<sup>817</sup>

El autor se basa en distintas colecciones de *fatāwā* para llevar a cabo su investigación, mostrando, por ejemplo, que en las fetuas de época zirí recogidas en el *Mi’yār* de al-Wanšārīsī se puede apreciar la especulación que tenía lugar en torno a la venta de cereales y aceite<sup>818</sup>, y la conclusión que se extrae de su estudio es que era bastante habitual que los musulmanes tunecinos quebrantasen las normas respecto al *ribā*, no sólo mediante el cambio de moneda, sino también a través de préstamos con prenda y de depósitos.

En cuanto al estudio de Brunschvig, también ofrece importante información a tener en cuenta para el estudio de las prácticas usurarias. Por un lado, Brunschvig dice que la prohibición de la usura se respetaba en el Túnez ḥafsí, pero afirma que se dan formas ocultas de préstamo:

*“L’interdiction coranique absolue du prêt à intérêt, qualifié d’«usure» (ribā), était publiquement respectée. En Ifrīqiya, comme dans les autres pays musulmans, cette défense, paralysant l’essor du capitalisme, entraînait la nécessité de recourir à des formes larvées de prêt [...]”*<sup>819</sup>

Por otro lado, Brunschvig describe diferentes casos de sociedades agrícolas, pese a que no habla de casos concretos en los que el *ribā* se diese. Sobre este asunto, señala que los doctores de la ley temían que se diese la usura (*ribā*) o la aleatoriedad (*garar*) en este tipo de actividades, ya fuera de forma oculta o manifiesta:

---

<sup>814</sup> IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*; BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafšides*.

<sup>815</sup> IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, II, pp. 652-656.

<sup>816</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi’yār*, VI, pp. 315-316.

<sup>817</sup> Volveré a mencionar esta fetua más adelante en relación al cambio (*ṣarf*), IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, II, p. 655.

<sup>818</sup> IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, II, p. 656, remite a una fetua de al-Mazārī recogida en la edición de Fez del *Mi’yār*, AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi’yār*, VI, p. 213.

“[...] La grande crainte des docteurs est de laisser pénétrer dans ces institutions, sous une forme manifeste ou cachée, l'usure (ribā) ou l'alea (garar), que l'Islam dès l'origine a pourchassés. L'autorité sultanienne, respectueuse de la Tradition, pouvait appliquer sans difficulté théorique l'un ou l'autre des contrats permis.<sup>820</sup>”

En cuanto a la zona oriental, por poner otro ejemplo, Mez llevó a cabo un estudio socioeconómico para el siglo X en el que dice lo siguiente<sup>821</sup>:

“El derecho musulmán prohibió desde su nacimiento, con extrema energía, cobrar intereses y especular con los medios de subsistencia. El cortar todas las salidas, hasta las más pequeñas y angostas, a los que querían soslayar tales disposiciones, distrajo siempre una gran parte de las fuerzas de los juristas. Judíos y cristianos se colaban por la rendija. A Yūsuf b. Binjās y a Harūn b. 'Imrān hubo de pagarles el visir por un empréstito de 10.000 dinares el treinta por ciento de intereses<sup>822</sup>. A los cristianos su Código, compuesto hacia el 800 d. C., les permitía cobrar de los correligionarios<sup>823</sup> hasta el veinte por ciento. Negocio usurario especialmente lucrativo era el de adelantar dinero a las víctimas oprimidas por el fisco, en los momentos de las confiscaciones y de los despojos violentos, pudiendo ganarse entonces hasta el mil por ciento<sup>824</sup>. Pero la propia sociedad musulmana del siglo IV/X estaba también muy alejada de la ley. Ya por el año 200/800 vemos a dos financieros especular tan fuertemente con la cosecha del 'Irāq, que hubieran ganado casi doce millones de dirhemes, si en el último momento no se hubiese producido una baja que les hizo perder sesenta y seis<sup>825</sup>. Además, la naturaleza misma de la agricultura hacía necesarios contratos más o menos especulativos, a base de la cosecha, de la trilla o de la recolección de dátiles, cosa que los juristas no querían permitir -con gran falta de comprensión-, sino contra prenda del vendedor<sup>826</sup>. Según Wansleb, por el 1664 las gentes de Egipto se burlaban de las leyes de la usura, lo mismo que se burlan hoy en nuestra sociedad: al que recibía el dinero se le imponían mercancías de menos valor a precios enormes<sup>827</sup>.

En el caso de los estudios sobre sociedades islámicas orientales, la similitud con al-Andalus puede considerarse menor, pero también estos trabajos de investigación pueden ilustrar ciertas maneras de realizar prácticas usurarias en sociedades islámicas, por lo que su estudio también resulta enriquecedor. En resumen, éstos han sido sólo unos ejemplos del tipos de información que se puede obtener a partir de las distintas fuentes estudiadas; los materiales empleados para elaborar este capítulo son muy heterogéneos y ofrecen información sobre diversos lugares y épocas, como mostraré a continuación.

<sup>819</sup> BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafssides*, II, p. 246.

<sup>820</sup> BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafssides*, II, p. 199.

<sup>821</sup> MEZ, *El renacimiento del Islam*, p. 572.

<sup>822</sup> GRAETZ, *Geschichte der Juden*, V, p. 277.

<sup>823</sup> Esto es lo que dice la traducción, pero creo que se refiere no a los correligionarios, sino a los que no son de la misma religión, Mez remite a SACHAU, *Syr. Rechtsbücher*, II, p. 157.

<sup>824</sup> MU'TAZZ, *Diwān*, I, p. 136.

<sup>825</sup> YĀQŪT B. 'ABD ALLĀH, *Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, V, p. 448.

<sup>826</sup> AL-ŠAYBĀNĪ, *Al-ŷāmi' al-ṣagīr*, p. 78.

<sup>827</sup> WANSLEB, *Beschreibung Aegyptens*, p. 63.

#### 14.1. Crédito y usura en fetuas andalusíes y magrebíes

*“Through the process of producing the fatwā, the muftī created legal authority. As an authoritative statement of the law, the fatwā conferred legitimacy on the ḥukm, or judgment, of a qāḍī. When a muftī issued a fatwā, he used his knowledge of the multiple layers of the tradition of the school to which he belonged, acquired through long and arduous training, to identify the legal norms, rules, and categories that properly should govern a particular case. Like jurists in other legal cultures, the muftī turned to the legal authority of established sources, first and foremost the Qur’ān and the sunna of the Prophet, but also school doctrine as articulated in works on substantive law (furū’), treatises dealing with legal formularies (wathā’iq), earlier fatwās, and court practice (‘amal). Drawing on his extensive knowledge of these sources, often committed to memory, the muftī articulated the contemporary position of his school (madhhab) by selecting from the hundreds of available cases those he considered relevant to the case at hand [...]”<sup>828</sup>*

En este pasaje, Powers describe la fetua como el producto, no sólo de las normas establecidas en el Corán y la *Sunna* y de la jurisprudencia elaborada por la escuela jurídica a la que pertenece el muftí, sino también de la práctica judicial en los tribunales (*‘amal*). Una fetua es también el producto del contexto en que se emite y, como tal, ha sido señalada como fuente de información de las sociedades islámicas e instrumento a través del cual el derecho islámico aplica las normas teóricas a casos concretos de la vida cotidiana. Como literatura legal que son, se las enmarca dentro de las opiniones de los juristas musulmanes, pero, en tanto que reflejan casos que pudieron suceder realmente, su representatividad respecto a las prácticas sociales es mayor que la de las obras de *fiqh*.

Existe, no obstante, un debate acerca de si las fetuas reflejan la realidad de la sociedad en que se emitieron, y en el que se pueden apreciar dos opiniones. Por un lado, están los que opinan que las fetuas surgen ante dudas sobre prácticas que, de hecho, se están realizando. Por otro lado, hay quienes se inclinan a pensar que una duda se plantea acerca de una práctica poco frecuente o habitual. En cualquier caso, el que una duda sobre una transacción se recoja en una colección de fetuas perteneciente a determinado momento quiere decir que -sea poco o mucho- esa transacción se conoce o se ha practicado. Además, algunos autores defienden que las situaciones presentadas en las fetuas pueden ser meros casos hipotéticos y no reales, y las preguntas que motivan la fetua pueden no ser planteadas por un sujeto anónimo, sino por el mismo jurista que las emite y que plantea una pregunta con el fin de explicar una cuestión concreta, como es el caso de Powers, quien afirma lo siguiente:

*“Some muftīs treated a request for a fatwā as an occasion to display technical legal skills, others as an opportunity to explore a legal problem that required sustained thought and analysis, others as a summons to repair the torn threads of communal harmony, and still others as an excuse to promote a particular political or social interest within the community.”<sup>829</sup>*

---

<sup>828</sup> POWERS, *Law, Society and Culture*, pp. 229-230.

<sup>829</sup> POWERS, *Law, Society and Culture*, pp. 232-233.

Sin embargo, aún asumiendo que las cuestiones que se plantean no provengan de dudas reales, sino del propio jurista que emite la fetua -que utiliza preguntas que nadie ha formulado como justificación para tratar un tema determinado-, las fetuas reflejan el interés que determinadas cuestiones suscitaban en según qué épocas.

En *Hasta que Dios herede la tierra*, el estudio que Alejandro García-Sanjuán realizó sobre los habices, está presente este debate sobre la representatividad y la capacidad informativa de la fetua. García-Sanjuán defiende la representatividad de las fetuas argumentando lo siguiente<sup>830</sup>:

*“Cualquier texto es, necesariamente, una representación parcial de la realidad de su época, aunque los jurídicos presentan frente a los narrativos la ventaja de su mayor grado de neutralidad.”*

Wael Hallaq distingue entre las fetuas primarias y las secundarias. Cuando un muftí emite una fetua para una situación determinada, puede incluir, no sólo detalles sobre el caso en cuestión, sino también documentos que acompañan a la fetua. Este tipo de fetuas son las fetuas primarias que, en ocasiones, se transforman en fetuas secundarias, es decir, que pasan a tomarse como ejemplos generales y se eliminan en ellas los detalles como la fecha, el lugar, el nombre de los litigantes, etc.<sup>831</sup> Powers resalta la importancia de las fetuas primarias como fuente de información y no tanto de las secundarias, ya que, en el caso de las fetuas secundarias, no podemos saber los datos de los implicados, ni la identidad de la persona que planteó la cuestión que dio lugar a la fetua<sup>832</sup>.

Desafortunadamente, las fetuas que he podido analizar son secundarias. Es el caso de las dos fetuas recogidas por al-Wanšarīsī sobre los judíos y la usura<sup>833</sup> y la fetua de Ibn Rušd al-ŷadd sobre las relaciones comerciales con los cristianos<sup>834</sup> que expuse en el último capítulo de la Primera Sección, o de las fetuas sobre la *murābaha*, a las que hice alusión en el quinto capítulo de la Segunda Sección y que también proceden de las *Fatāwā*<sup>835</sup> de Ibn Rušd al-ŷadd y del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī<sup>836</sup>. En opinión de Powers, no obstante, el hecho de que al-Wanšarīsī, por ejemplo, incluya en su compilación algunas fetuas primarias, quiere decir que, aunque la mayoría de ellas estén formuladas de manera abstracta o en términos hipotéticos, son respuestas a situaciones sucedidas en la vida real<sup>837</sup>.

---

<sup>830</sup> GARCÍA-SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 66.

<sup>831</sup> HALLAQ, “From *Fatwās* to *Furū*”, pp. 43-48.

<sup>832</sup> POWERS, *Law, Society and Culture in the Maghrib*, pp. 7-8.

<sup>833</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 433-434; V, pp. 243-245.

<sup>834</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, I, pp. 973-975, n° 279.

<sup>835</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, p. 1183, n° 379.

<sup>836</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 108; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 132 (III, 86).

<sup>837</sup> POWERS, *Law, Society and Culture in the Maghrib*, p. 8.

Otra de las fetuas que he podido encontrar en el *Mi'yār*, y que el propio al-Wanšarīsī emitió, habla acerca de las innovaciones que son buenas y las que no lo son<sup>838</sup>; en uno de los apartados al respecto, menciona la práctica de transacciones irregulares y de la usura<sup>839</sup>:

*“Entre ellas [las innovaciones] están las cosas prohibidas que se suelen hacer en los mercados y los contratos de venta, como son los diferentes tipos de usura en las transacciones comerciales, los precios y las permutas de dinero; esto se realiza de varias formas: algunas de ellas difícilmente se pueden ocultar, como el dar un dirham a cambio de dos dirhams o el incrementar una deuda una vez pasado el plazo de vencimiento; este es un anticipo de algunas de las cosas que no están permitidas de entre las manifestaciones del ribā.”*

Posteriormente, el jurista señala otras maneras de cometer *ribā* que se pueden resumir en el intercambio de dirhams o dinares por objetos que llevan oro y plata y en el trueque de mercancías susceptibles de usura e iguales en género que no tengan un peso equivalente. Al-Wanšarīsī no especifica dónde se da esta situación que menciona en la fetua, de modo que puede inferirse que habla de Fez, ya que es donde este jurista residió en el siglo IX/XV.

Por otro lado, en la colección de fetuas de Ibn Rušd al-ŷadd existe más material con respecto al *ribā* además del que ya he mencionado. El encontrar dicho material, sin embargo, no ha sido fácil, ya que la mención del *ribā* no se encuentra, muchas de las veces, en el título de la cuestión, sino en el texto y, muchas otras, sus fetuas nos hablan de transacciones ilícitas sin hacer una mención específica de la usura. Sí podemos encontrar información sobre la doctrina del *ribā* en cuestiones que tratan temas generales relacionados; es el caso de la fetua sobre los bienes adquiridos injustamente, donde se incluye a los beneficios procedentes de las prácticas usurarias<sup>840</sup>. En ella, Ibn Rušd distingue el beneficio obtenido del *ribā* por una transacción de crédito o de intercambio de mercancía del obtenido por el *ribā* cometido en una venta de oro por oro o de moneda (*waraq*) por moneda con incremento, o bien de dinares por dirhams, pero en todos los casos, el jurista establece que si se descubre la transacción, el beneficio debe ser dado como limosna.

Las cuestiones en las que se menciona abiertamente el *ribā* suelen tener otro objetivo que el de una práctica usuraria en sí misma, por ejemplo, en las relacionadas con el trato comercial con judíos se menciona el término *ribā*, pero tiene más que ver con la licitud de comerciar con no musulmanes que con la usura en sí misma. Por este motivo, ha sido necesario establecer unos patrones de búsqueda diferentes para obtener el tipo de información esperada, por lo que he intentado encontrar fetuas sobre las transacciones de dudosa licitud que han ido apareciendo a lo largo del estudio y no sobre el *ribā* específicamente.

---

<sup>838</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, II, pp. 461-511.

<sup>839</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, II, p. 501; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 51 (I, 184, t).

<sup>840</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, I, pp. 631-649, n° 151.

Son varias las transacciones que pueden ocultar préstamos usurarios (*murābaḥa*, *ṣarf*, *bay' al-'īna*, *bay' al-'ayn*, *mujāṭara*, *qarḍ ḥasan*, *salaf*, etc.).

### **Sarf y murātala**

En el *Mi'yār*, la cantidad de fetuas al respecto del *ṣarf* es muy abundante y, aunque sólo en un par de ellas se hable abiertamente de usura, se percibe fácilmente la problemática legal en torno a esta práctica:

### **MAGREB**

- *IFRĪQYA*: s. III/IX, Yaḥyà b. 'Umar (Nacido en al-Andalus, m. 289/901). Los pagos no se pueden efectuar en otra moneda que no sea la moneda en curso legal del país en cuestión<sup>841</sup>;
- KAIRUÁN: s. IV/X, Ibn Abī Zayd<sup>842</sup>; s. VIII/XI, Abū Ishāq al-Tūnisī (m. 443/1051)<sup>843</sup>; s. V/XI, al-Lajmī (m. 487/1085)<sup>844</sup>.
- MAHDIA: s. VI/XII, al-Mazārī (m. 536/1141)<sup>845</sup>. En las fetuas atribuidas a este jurista se menciona específicamente el *ribā*.
- TÚNEZ: s. VII/XIII, Abū 'Abd Allāh al-Zawāwī<sup>846</sup>; s. VIII/XIV, Ibn 'Abd al-Salām al-Hawwārī (m. 749/1348)<sup>847</sup>; Ibn 'Arafa<sup>848</sup>; 'Īsā al-Gubrīnī (m. 813/1410)<sup>849</sup>.
- TREMECÉN: s. VIII/XIV, 'Imrān al-Mašdālī (m. 745/1345)<sup>850</sup>; Sa'īd al-'Uqbānī (m. 811/1408)<sup>851</sup>; s. IX/XV, Ibn Marzūq (m. 842/1439)<sup>852</sup>.

<sup>841</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 69; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 111 (III, 3).

<sup>842</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 60; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 118 (III, 10).

<sup>843</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 107; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 123 (III, 40).

<sup>844</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 74-75 ; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 125 (III, 52).

<sup>845</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 308-309, 313, 315-318 ; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 127-128 (III, 63, 64, 66-68).

<sup>846</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, p. 82; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 131 (III, 77, 78).

<sup>847</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 78, 142-143; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 133-134 (III, 87, 88).

<sup>848</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 42-45, 77-78; VI, pp. 75, 108, 298-299 ; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 134-137 (III, 91-94, 98, 101, 106).

<sup>849</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 75-77; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 138 (III, 107).

<sup>850</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 44; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 142 (III, 124).

<sup>851</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 43; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 143 (III, 139).

<sup>852</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 298; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 146 (III, 158).



- BUGÍA: s. VIII/XIV, al-Wāglīsī (m. 786/1384)<sup>853</sup>; Abū 'Azīz<sup>854</sup>.
- FEZ: s. VII/XIII, Abū l-Dīyā' Misbāh b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Yālīṣūtī (m. 705/1305)<sup>855</sup>; Abū l-'Abbās Aḥmad b. Qāsim al-Qabbāb<sup>856</sup>; Abū l-Ḥasan al-Ṣagīr (m. 719/1319)<sup>857</sup>; s. IX/XV, 'Abd Allāh al-'Abdūsī (m. 849/1446)<sup>858</sup>; al-Wanšarīsī<sup>859</sup> (en una de las fetuas habla de una transacción en la que se da un *qirād* y una *murābaḥa*); Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Muqri'<sup>860</sup>.

## AL-ANDALUS

- CÓRDOBA: s. III/IX, Abū Šāliḥ Ayyūb b. Sulaymān (m. 302/914)<sup>861</sup>; s. IV/X, Ibn Lubāba (m. 314/926)<sup>862</sup>; s. VIII/XI, Ibn 'Attāb (m. 462/1069)<sup>863</sup>; s. VI/XII, Ibn Rušd<sup>864</sup>; Ibn al-Haṡyṡ (m. 529/1135)<sup>865</sup>.
- VALENCIA: s. VIII/XI, Ibn 'Abd al-Barī<sup>866</sup>.
- SEVILLA: s. VI/XII, Ibn Zarqūn (m. 586/1190)<sup>867</sup>.
- GRANADA: s. VIII/XIV, Ibn Lubb<sup>868</sup>; Abū Ishāq al-Šāṡībī<sup>869</sup>; Abū l-Qāsim b. Sirāy<sup>870</sup>; Ibn Manẓūr (m. 887/1482)<sup>871</sup>; s. IX/XV, al-Mawwāq (m. 897/1492)<sup>872</sup>.

<sup>853</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 81-82; VI, pp. 43-46 LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 142-143 (III, 127-129, 137-138).

<sup>854</sup> No dispongo de más información en torno a este jurista, solamente que vivió en Bugía, AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 78-81; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 147 (III, 161, 162).

<sup>855</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 165, 173; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 153, 154 (III, 186, 187).

<sup>856</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 297-326; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 155-156 (III, 193).

<sup>857</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 117-119; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 158 (III, 204, 206).

<sup>858</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, p. 272; VI, pp. 122-123; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 163 (III, 224, 226).

<sup>859</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, (Fez) VI, pp. 315, 424-425, 440, 443; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 165-166 (III, 235, 237).

<sup>860</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 189-194; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 167 (III, 238, 239).

<sup>861</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, p. 259; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 169 (III, 249).

<sup>862</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, p. 253; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 170 (III, 255).

<sup>863</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, p. 193; VI, pp. 79-81, 163-164; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 172-173 (III, 271, 273, 274).

<sup>864</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 105-106, 134-135, 192-195, 299, 450-451; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 176-179 (III, 292, 294-299, 306-308); La fetua que en *Histoire et société* lleva el número III-294 equivale a IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, pp. 932-933, n° 255; la III-297 a IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, pp. 924-925, n° 248.

<sup>865</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 163-165, 446; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 183 (III, 319, 320, 323).

<sup>866</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 164; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 174 (III, 278).

<sup>867</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, p. 46; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 184 (III, 325).

<sup>868</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 232; VI, p. 36-38, 441-446, 461-462; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 186-192 (III, 336, 341, 346, 359-362).

En la fetua de al-Mazārī concerniente al *ribā*, que es la que Idris recoge y que mencioné al inicio del capítulo<sup>873</sup>, alguien formula la pregunta sobre si es lícita la *ḥawāla* o cesión de crédito de los banqueros o cambistas (*ṣayārifa*) que practican la usura. El texto da información sobre los comerciantes de lino, algodón, carne, aceite, cereales y demás, quienes dan sus beneficios obtenidos en dirhams de plata a los cambistas, que hacen un reconocimiento de deuda como si les debieran en dinares de oro. Posteriormente, los comerciantes pagan sus compras con el reconocimiento de deuda en dinares que los cambistas les dan. Al-Mazārī responde que los bienes que poseen estos banqueros cambistas son fruto de la usura y como tal deben ser empleados en beneficio de los pobres y señala que hay divergencias en torno a si se puede tratar con ellos o no. También contamos con la respuesta de Abū l-Faraʿ al-Tūnīsī (s. VI/XII), quien opina que no se puede practicar la *ḥawāla* con los cambistas y que el *imām* debe impedir que se sigan dando tales prácticas.

Pese a que en la mayoría de las fetuas de Ibn Rušd al-ʿyadd dedicadas al *ṣarf* no se menciona específicamente el *ribā*, el que en algunas de ellas sea un elemento de preocupación el hecho de que el intercambio se realice en el acto<sup>874</sup>, indica que el motivo de tratar estas cuestiones es evitar cometer *ribā al-nasīʿa*. Por otro lado, también puede observarse en una de sus fetuas la reticencia de este jurista a permitir el cambio de un tipo de moneda por otro, ya que considera ilícito cambiar oro almorávide por oro ʿabbādī u oriental<sup>875</sup>. Una de las cuestiones de esta colección trata el cambio de dirhams divididos en tercios (*darāhim ṭulṭiyya*) por dirhams divididos en octavos (*darāhim ṭamaniyya*)<sup>876</sup> y las divergencias que los juristas tenían en torno a este tipo de transacciones, aunque Ibn Rušd lo resume aludiendo a un hadiz del Profeta: “*Si una de las partes se incrementa, eso pasa a ser ribā*”<sup>877</sup>.

En la colección de al-Burzulī hay un apartado dedicado precisamente al cambio (*ṣarf* y *murāṭala*) en relación al *ribā* en el que recoge las diferentes opiniones de los juristas

<sup>869</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār*, VI, p. 23; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 193 (III, 366).

<sup>870</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār*, V, pp. 14-17; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 195-196 (III, 375, 376, 378, 379).

<sup>871</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār*, V, pp. 32-33; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 200 (III, 394).

<sup>872</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār*, V, p. 246; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 202 (III, 401).

<sup>873</sup> IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, II, p. 655.

<sup>874</sup> IBN RUŠD AL-ʿYADD, *Fatāwā*, II, pp. 930-931, n° 253.

<sup>875</sup> IBN RUŠD AL-ʿYADD, *Fatāwā*, II, pp. 932-933, n° 255; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, III, n° 294 p. 177; AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār*, VI, p. 192.

<sup>876</sup> Algunos estudios sobre monedas andalusíes son CANTÓ, “Cuestiones económicas y numismática andalusí”; CHALMETA, “Monedas y fiscalidad en la España musulmana”; VALLVÉ, “Notas de metrología hispano-árabe III: Pesos y monedas”.

<sup>877</sup> IBN RUŠD AL-ʿYADD, *Fatāwā*, I, pp. 570-573.

mālikíes al respecto de varias cuestiones, lo cual refleja la multitud de dudas que esta cuestión provocaba<sup>878</sup>.

Al-Burzulī señala que en la *‘Utbiyya* se dice que Mālik consideraba reprobable el cambio de oro o plata por moneda excepto si se hacía con temor a Dios. De Aṣḡab dice que consideraba reprobable “refugiarse del sol con la pared de la casa de un cambista”. De las *Nawādir* de al-Qayrawānī extrae que, para Mālik, era mejor el cambio procedente de comerciante (*ṣarf min bā’a*) que de un banquero o cambista (*ṣayārifa*) porque de los primeros, son menos los que lo llevan a cabo cometiendo *ribā*<sup>879</sup>. Tras exponer estas opiniones desfavorables respecto al *ṣarf*, al-Burzulī recoge el hadiz de los seis productos junto con algunas de las variantes, y señala que el intercambio de oro o plata por moneda constituye un punto de discordia entre los juristas, que utilizan diferentes hadices para justificar sus opiniones jurídicas. Rechaza las tradiciones atribuidas a Ibn ‘Abbās según las cuales sólo hay *ribā* en el retraso<sup>880</sup>. Posteriormente, se centra en el cambio por peso y no por número (*murāṭala*) de diferentes tipos de moneda entre sí, todo con el fin de determinar en qué casos puede producirse el *ribā*. El jurista determina que la *murāṭala* es la forma correcta de intercambiar monedas distintas, ya que siendo el peso la medida para el trueque, da igual el peso que tengan las distintas monedas intercambiadas individualmente, ya que lo que importa es el peso global del oro o la plata. Si el cambio se realizase por número de monedas, sería más sencillo que una de las contrapartidas llevase más cantidad de plata o de oro que la otra. Posteriormente, al-Burzulī introduce multitud de cuestiones sobre la licitud de diversas maneras de llevar a cabo un intercambio de metales preciosos y monedas, lo cual da idea de la magnitud del debate al respecto, incluso dentro del propio seno de la escuela mālikí. En una de las fetuas, el jurista tunecino declara ilícito el realizar la *ḥawāla* o transferencia de crédito con los cambistas<sup>881</sup>, como al-Mazārī<sup>882</sup>.

### **Dos transacciones en una**

La estratagema utilizada en mayor medida para ocultar un préstamo con intereses es, sin duda, el realizar dos transacciones lícitas en una misma operación. Esta actividad puede ser llevada a cabo de muchas formas y algunos juristas, como Ibn Ruṣd al-ġadd, han tratado ampliamente esta cuestión. En su colección de fetuas, pueden encontrarse multitud de referencias a esta forma de actuación. Un ejemplo de ello es la cuestión sobre quien vende

---

<sup>878</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, pp. 308-334.

<sup>879</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, p. 308.

<sup>880</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, p. 309.

<sup>881</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, p. 317.

<sup>882</sup> AL-WANṢARĪSĪ, *Al-Mi’yār*, VI, pp. 308-309, 313, 315-318 ; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 127 (III, 63, 64, 66-68).

comida a un precio de manera aplazada y después quiere comprarlo, o comprar parte de lo que vendió, o más de lo que vendió -al mismo precio o a un precio superior-, o menos de lo que vendió -respetando el plazo o ampliándolo-<sup>883</sup>. Esta fetua abarca todas las formas en las que estas “ventas dobles” pueden realizarse, aunque, para resumir, explicaré qué actividades concretas considera ilícitas Ibn Rušd, aunque, curiosamente, en ningún momento menciona el *ribā*:

- Que, tras vender la comida y no tenerla ya en su poder, la persona en cuestión la vuelva a comprar por un precio menor.
- Que la vuelva a comprar por un precio mayor o menor en efectivo<sup>884</sup>.
- Que vuelva a comprar la misma cantidad de comida, una cantidad superior o una cantidad inferior a plazo más una compensación (*ilā al-ʿaḥl muqāṣṣat<sup>an</sup>*).
- Que vuelva a comprar la comida por comida de su misma clase antes de haberse desprendido de ella -o una parte de la comida, o su comida más un incremento- en efectivo.
- Que compre más de la comida que vendió tras haberse desprendido de ella por el mismo precio -o por un precio menor o mayor- en efectivo.
- O que la recompre por el mismo precio -o por un precio inferior o superior- a plazo más una compensación.
- Que compre la comida que vendió más un incremento a cambio de comida del mismo tipo por valor del precio inicial -o por un precio inferior o superior- en efectivo.

Además de esta fetua, en la que el jurista andalusí se refiere específicamente a la venta de alimentos, hay otras alusiones a la realización de dos ventas en una con respecto a mercancías. En una de estas otras fetuas, se trata la cuestión de un hombre que vende una mercancía por dinero en efectivo y, posteriormente, la recompra de manera aplazada<sup>885</sup>. La opinión del jurista es que dicha transacción sólo es lícita si el que vendió la mercancía no tenía la intención de recomprarla en el momento de la venta.

La siguiente fetua<sup>886</sup> trata sobre quien vendió una casa por cien monedas en efectivo y, seguidamente, la recompró por doscientas monedas a pagar en un año. Esta transacción coincide con la forma de realización del *bayʿ al-ʿayn*, e Ibn Rušd da la misma respuesta que para la cuestión anterior. Esto es muy significativo, ya que, puesto que en la práctica no se puede demostrar que alguien tuviera intención o no de recomprar una mercancía en el momento de venderla, este tipo de actividades debían permitirse. A raíz de esto puede deducirse que la permisividad en torno a este tipo de actividades tiene que ver con que la gente las necesitaba y las utilizaba asiduamente como vehículo de crédito, pero, ¿por qué se toleraban estas prácticas, mientras que existía una actitud mucho menos indulgente hacia las

<sup>883</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, I, pp. 384-401, n° 89.

<sup>884</sup> Como sucede en el *bayʿ al-ʿīna* y el *bayʿ al-ʿayn*.

<sup>885</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, p. 917, n° 241.

actividades realizadas por los cambistas y los intermediarios? Una posible respuesta es que las dobles ventas podían ser utilizadas por cualquier persona para satisfacer una necesidad de crédito en un momento determinado, mientras que los cambistas y algunos intermediarios basaban muy frecuentemente la obtención de sus beneficios en las prácticas usurarias, por lo que sus actividades no eran esporádicas y, además, en ningún caso podían alegar que no era su intención realizarlas.

Al-Burzulī también recoge en su colección de fetuas algunas cuestiones que tratan sobre las ventas ilícitas o corruptas<sup>887</sup> (*buyū' al-fāsida*). Las ventas que el jurista incluye dentro de esta categoría están divididas en cuatro grupos; en el primero se encuentran las ventas relacionadas con el *garar* (aleatoriedad), una de las cuales es la *mujāṭara*<sup>888</sup>, aunque a veces se incurre también en prácticas usurarias al realizar estas ventas aleatorias. La segunda categoría es la del *ribā al-faql* y la tercera, la del *ribā al-nasī'a*. La cuarta y última categoría incluye la venta de lo que aún no se ha pagado, lo cual está muy relacionado con unir dos ventas en una misma transacción, donde también se comete usura.

### **Transacciones con intermediario**

También las transacciones que se llevan a cabo mediante un intermediario han sido señaladas como susceptibles de que se produzcan actividades usurarias, ya que, en la mayoría de ellas se deben realizar dos ventas en una. En el *Mi'yār* hay recogidas diversas fetuas de ventas con intermediario sobre cuya licitud se pregunta y que, sin embargo, muestran una actitud bastante indulgente hacia la figura de *dallāl*. Una de ellas es una fetua emitida por al-Šātībī, el jurista cuya obra voy a editar en el apéndice de este trabajo y que también emitió algunas fetuas sobre el cambio de dinero. La fetua en cuestión dice<sup>889</sup>:

*“Un propietario le da una mercancía a un intermediario (dallāl) que, después de haber procedido a arreglarla (yaṣīḥ ‘alayha), le informa del precio que ésta ha alcanzado. Entonces el propietario le dice: “Véndela”. Pero el intermediario le exige al comprador que acepte un precio mayor o, si no, entregará la mercancía a otro. ¿Es lícito para el vendedor realizar este incremento?”*

*Respuesta: Sí, porque es la costumbre decir al intermediario que vende la mercancía la siguiente frase: “... Si no hay quien incremente la oferta (in lam yuṣāḍ man yazīd ‘alā al-musammā).”*

<sup>886</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *Fatāwā*, II, pp. 918-919, n° 242.

<sup>887</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, pp. 15, 105.

<sup>888</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, p. 15.

<sup>889</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, p. 220; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 195 (III, 373).

En esta fetua no se menciona la usura y el tipo de transacción parece similar a la venta *murābaḥa*. El jurista determina que el propietario tiene derecho a participar del total de beneficios que el intermediario consiga, quizá porque podía suceder que éste consiguiera una cantidad mayor sin informar al dueño, una forma de actuación que, por lo que dicen los tratados de *ḥisba*, parece que era frecuente en los mercados, como mostraré en el siguiente apartado.

Otra prueba de que las transacciones comerciales llevadas a cabo a través de intermediarios eran un tema que provocaba preocupación es una fetua del jurista al-Qābisī (m. 403/1012) de Kairuán en el siglo X, aunque en este caso, los intermediarios salen bastante beneficiados por la opinión expuesta por el jurista, que dice lo siguiente<sup>890</sup>:

*“Alguien encarga a un intermediario (simsār) que le consiga ropas de seda y una de ellas se extravía.*

*Respuesta: Si el cliente le ha pedido lo anteriormente citado, lo cual reconoce o sobre lo que existe una prueba testimonial, se le considerará el responsable de la pérdida del traje; se tomará nota de la declaración del intermediario, que jurará no haber cometido irregularidades ni malversación.”*

Las ventas a través de un *simsār* o un *dallāl* son bastante frecuentes en la colección de fetuas de al-Wanšarīsī, y en ninguna de ellas parece restringirse lo que el intermediario debe obtener como beneficio. Si normalmente no se solía acordar de antemano lo que dicho mediador debía cobrar y, aún así, las transacciones con intermediario no se consideraban ilícitas de forma general, sino únicamente en casos específicos, la existencia de una venta con mediador en la que sí se fijasen sus ganancias, como es la venta *murābaḥa* puede indicar que los fines de esta transacción iban más allá de realizar una simple venta con intermediario, quizá porque, como indiqué en la Sección Segunda, podía emplearse para ocultar préstamos a interés.

Hay ocasiones, sin embargo, en que un comerciante cualquiera puede actuar como intermediario en una venta. Este es el caso de los comerciantes que en el momento de la transacción no disponen de la mercancía que el cliente desea adquirir. En relación a esta situación, disponemos de una fetua emitida por al-Burzulī<sup>891</sup> en Túnez en el siglo IX/XV donde el jurista nos dice que un vendedor en dicha situación, como muestra de agradecimiento, puede mandar parte del beneficio obtenido en la venta a aquel a quien le compra la mercancía, pero que no es lícito darle por costumbre un beneficio indeterminado o

---

<sup>890</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, IX, p. 120; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 384 (VI, 34).

<sup>891</sup> Se trata de una fetua, sin embargo, que no he podido localizar en su colección de *fatāwā* editada, c. AL-BURZULĪ, *Fatāwā*.

pactar que obtendrá la mitad del beneficio que él obtenga sin conocer la cantidad, etc<sup>892</sup>. Todo este tipo de formas de actuación pueden servir para ocultar préstamos con intereses.

Ibn al-Qabbāb, el jurista de Fez que aseguraba que muchos cambistas (*ṣayārifa*) ejercían la usura, opina de los intermediarios (*dallālīn*), sin embargo, que, aunque operan en beneficio de los que quebrantan la ley (*mustagriqū l-dimma*)<sup>893</sup>, generalmente no hay razón para asimilarles a ellos<sup>894</sup>. Añade, además, que hay varios tipos de notarios y de intermediarios, unos toman parte de las operaciones fiscales ilegales del *majzan*<sup>895</sup> y otros no.

En una fetua de Ibn Ruṣd al-ġadd sobre una venta realizada por un intermediario, se menciona el *ribā* de manera explícita<sup>896</sup>. En el texto se nos dice que esta fue una pregunta que le escribieron a Ibn Ruṣd desde Loja y en ella se le pregunta sobre quien vendió la mercancía perteneciente a otra persona, de manera aplazada, pidiendo al comprador parte del precio en efectivo para remitírselo al vendedor y después se quedó con lo que el comprador le dio tras el plazo como beneficio por la intermediación. Ibn Ruṣd establece que el intermediario debe devolver al vendedor su mercancía y después comprársela por el precio más el incremento que se iba a quedar. Es decir, que para el jurista andalusí, lo correcto es adquirir primero una mercancía por un precio determinado y, una vez que se adquiere, ya se puede vender al precio que se quiera. Del texto se infiere que, aunque la actividad de los intermediarios no está penalizada, tampoco está bien vista.

Disponemos también en el *Mi'yār* de varias fetuas del muftí granadino Abū 'Abd Allāh al-Saraqṣī (m. 863/1459)<sup>897</sup> en las que el jurista plantea la cuestión de los intermediarios<sup>898</sup>. Las diversas actividades que el *dallāl* puede llevar a cabo, por tanto, plantean multitud de dudas y, en este caso concreto, el jurista recomienda, en la mayoría de los casos, regular dichas actividades según la costumbre del lugar.

---

<sup>892</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VIII, pp. 230-231; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 326-327 (V, 152).

<sup>893</sup> Dentro de esta categoría Ibn al-Qabbāb introduce a los gobernadores, jefes y soldados que recaudan impuestos injustos, los síndicos de los mercados (*umanā' al-aswāq*) que perciben y fijan las tasas (*al-majāzin*) y los que reparten y exigen las contribuciones, a todos ellos se les define como funcionarios del *majzan*. El término *mustagriqū l-dimma* parece designar a aquellos que, por tomar posesión de algo que no les corresponde (de la manera que sea), exceden su personalidad jurídica.

<sup>894</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, XII pp. 63-66; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 473-474 (VIII, 45).

<sup>895</sup> El término *majzan* era la forma en que antiguamente se designaba al aparato gubernativo de Marruecos, encargado de cobrar los impuestos, BURET, "Makhzan", *EI2*.

<sup>896</sup> IBN RUṢD AL-ĠADD, *Fatāwā*, II, pp. 955-957, n° 272.

<sup>897</sup> La fecha de muerte de este jurista que Lagardère propone (477/1084) es incorrecta.

<sup>898</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, V, pp. 32, 237-239; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 174-175 (III, 280-285).

## 14.2. Tratados de *ḥisba*

Los tratados de *ḥisba* constituyen una guía de cómo debe actuar y lo que tiene que hacer aquel que ocupe el cargo de *muḥtasib* o almotacén y, como señala Chalmeta en su obra sobre el zoco medieval<sup>899</sup> -en la que realiza un estudio de las obras de *ḥisba* andalusíes-, son la mejor fuente para conocer la vida económico-comercial de las sociedades islámicas, además de proporcionar una vasta información sobre las dificultades con las que se puede enfrentar el almotacén, como fraudes y engaños.

Los tres tratados de *ḥisba* andalusíes que se conservan son la *Risāla fī ādāb al-ḥisba* de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf (s. IV/X)<sup>900</sup>, la *Risāla fī l-qaḍā’ wa-l-ḥisba* de Ibn ‘Abdūn (s. V/XI-VI/XII)<sup>901</sup> y el *Kitāb fī ādāb al-ḥisba* de al-Saqāṭī (principios s. VII/XIII)<sup>902</sup>.

Chalmeta defiende que la gente del pueblo ignoraba las normas del *fiqh* y vivía en términos de *‘urf* y *‘āda*, es decir, los usos y costumbres, a menudo, anteriores a la islamización del lugar donde se llevaban a cabo. Continúa diciendo que esto es especialmente importante en la práctica artesanal y comercial, que se siguió rigiendo, en gran medida, por las normas locales<sup>903</sup>. Según esto, para saber más acerca de las prácticas comerciales de ámbitos urbanos y rurales sería necesario consultar otro tipo de fuentes que recojan las descripciones de los usos de un lugar determinado en una fecha determinada y no codificaciones legales que, según él, darán lugar a normas seguidas únicamente por el “*establishment*”. Es por ello que Chalmeta aconseja recurrir a los tratados de *ḥisba* como medio para conocer este tipo de prácticas.

### **Ibn ‘Abd al-Ra’ūf**

En su tratado, la primera alusión que Ibn ‘Abd al-Ra’ūf realiza a la prohibición de la usura puede vincularse con los *ḍimmīs*<sup>904</sup>, y hace referencia a las actividades de los cambistas, que suelen enriquecerse con el cambio del oro y la plata. El oro y la plata constituyen la base del precio de las mercancías con las que se comercia en el zoco e Ibn ‘Abd al-Ra’ūf dice al respecto:

---

<sup>899</sup> CHALMETA, *El zoco medieval*.

<sup>900</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d’Ibn Abd al-Rauf et de Umar Al-Garsifi”.

<sup>901</sup> IBN ‘ABDŪN, *Sevilla a comienzos del siglo XII*.

<sup>902</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqāṭī”.

<sup>903</sup> CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-‘Atṭār*, p. 5.

<sup>904</sup> En el texto solo se habla de tributarios, sin especificar si son judíos o cristianos, por lo que deduzco que Ibn ‘Abd al-Ra’ūf se refiere a ambos.



*“Le contrôle de cette activité consiste à veiller à ce qu’on n’y emploie pas un tributaire (ḍimmi) ou une personne dont les biens ont une origine suspecte. Ibn Ḥabīb a dit que la plupart du temps [le changeur] pratique l’usure et Dieu Très Haut a interdit l’usure en ces termes [...]”*<sup>905</sup>

El texto de Ibn Ḥabīb al que se refiere Ibn ‘Abd al-Ra’ūf dice lo siguiente<sup>906</sup>:

*“Me contaron que Muṭarrāf b. ‘Abd Allāh b. Mālik b. Anas dijo: “Al-Ḥasan ha dicho: “Si te sirven agua en casa de un cambista (ṣarrāf), no la bebas”.”*

*Dice ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb: “Porque la mayor parte de ellos practican el ribā y el Profeta de Dios (bendiciones) ha dicho: Dios maldice el ribā y a quienes lo consumen”.”*

Tras esto, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf recoge las aleyas del Corán que prohíben el *ribā* y repite las palabras de ‘Umar, quien dijo que los no musulmanes sólo tienen el derecho de vender en los zocos si se dedican al estudio de la jurisprudencia islámica porque se cree que no practica la usura quien no lo hace conscientemente. Era necesario que todo el mundo conociese la jurisprudencia para que quien practicara actividades ilícitas pudiese ser acusado de hacerlo intencionadamente. Por ello, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf recomienda que se prohíba a los *ḍimmīs* continuar con sus negocios y ejercer de cambistas.

También recomienda prohibir a los cambistas que realicen operaciones con demora, con opción o con transferencia de crédito y opina que se les debe impedir que mezclen las monedas buenas con las malas, que vendan a alguien oro por plata después de haber comprado ese oro con otra moneda (aunque lo considera lícito si se hace en un intervalo de dos o tres días), que se vayan en mitad de una operación antes de que se entreguen las contrapartidas de mano a mano, que cambien oro por dirhams que más tarde utilizarán para realizar compras en nombre del cliente, que cambien oro por oro o plata por plata, etc.<sup>907</sup>

En otro apartado que se dedica a la vigilancia, no ya de las ventas, sino de los distintos oficios<sup>908</sup>, comienza describiendo el tipo de prácticas que no se deben permitir, como que los comerciantes de telas se pongan de acuerdo con los intermediarios sobre el beneficio que estos últimos van a obtener de una venta, o que vendan en efectivo lo que han comprado de forma aplazada a menos que se lo hagan saber al comprador. También insta a prohibir el *bay’ al-‘īna* o “*vente à terme*”, como lo traduce Arié, el anticipar el pago a una fecha más temprana de la establecida o combinar una venta normal con una aplazada o aleatoria. Otro punto en el que insiste bastante es en que el beneficio que el intermediario de una compra recibe no puede sumarse al precio base de la mercancía ni hacer que dependa del comprador de ninguna otra manera. Ibn ‘Abd al-Ra’ūf recuerda en diversas ocasiones la prohibición del

---

<sup>905</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 34.

<sup>906</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-ribā*, p. 58.

<sup>907</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 34.

<sup>908</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, pp. 35-36.

intercambio de productos que pertenecen a un mismo género para la escuela mālikí, por ejemplo, se menciona que no se debe cambiar leche por mantequilla<sup>909</sup>.

Más adelante, en el capítulo sobre la vigilancia del comerciante minorista, encontramos que tanto la *mujāṭara* como el *bay' al-ʿīna* son considerados como ventas aleatorias (*buyū' al-garar*), además de la *muzābana*, que describe, pero cuyo nombre no se menciona<sup>910</sup>. Por tanto, de este texto podemos extraer que, además de esconder un préstamo de dinero con intereses, también se condena a la *mujāṭara* y el *bay' al-ʿīna* por considerarse ventas aleatorias. Esta última transacción, sin embargo, es considerada ilícita por Ibn ʿAbd al-Raʿūf únicamente cuando el intermediario obtiene dinero de comprar la mercancía sin que el comprador esté enterado y conforme con ello<sup>911</sup>.

### **Ibn ʿAbdūn**

En la *Risāla* de Ibn ʿAbdūn he encontrado dos alusiones a la usura. La primera mención a este tema está relacionada con la agricultura, concretamente con los estimadores de cosechas que se dedicaban a valorar la posible producción que iba a haber para calcular los impuestos que se tendrían que pagar posteriormente. Dice el texto<sup>912</sup>:

*“De los estimadores de cosechas (al-jurrāṣūn)<sup>913</sup>. Estos individuos deberían en realidad ser llamados malhechores, prevaricadores, traficantes ilegales, malos sujetos y hez de la sociedad, pues no tienen miedo ni vergüenza, ni otra religión o piedad que buscar las ventajas de la vida terrestre y vivir de beneficios ilícitos y de la usura.”*

El que en esta época algunos judíos ejerciesen el cargo de recaudadores de impuestos, que muchas veces se cobraban en especie, me hizo plantearme si esta alusión no podría referirse a ellos, pero la frase que Ibn ʿAbdūn dice a continuación no parece corroborarlo:

*“Han vendido su fe por la búsqueda de los bienes ajenos, dedicados como están a sus iniquidades y a sus prácticas contra la ley. Toman cohecho, son malvados, injustos, perversos. Carecen de fe, de religión, de miedo y de convicciones”.*

Por la forma en que se refiere a los estimadores, parece más bien que son “malos musulmanes” ya que, si hubieran sido judíos, no creo que hubiera dudado en decirlo. De los recaudadores (*qubbāḍūn*) únicamente dice que deben realizar su cometido con *balanza justa* y

---

<sup>909</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 203.

<sup>910</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 211.

<sup>911</sup> ARIÉ, “Traduction annotée et commentée”, p. 212.

<sup>912</sup> IBN ʿABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, pp. 43-44, n° 4; *Talāt rasā'il andalusiyya fi ādab al-ḥisba wa-l-muḥtaṣib*, pp. 5-6.

<sup>913</sup> Los estimadores de cosechas cobraban los impuestos a los campesinos estimando la producción sin tener en cuenta la producción real de año en el que se iban a cobrar dichos impuestos,

*medidas equitativas*<sup>914</sup>. La crítica de Ibn ‘Abdūn se puede relacionar también con la prohibición de la *muzābana*, aunque en este caso no se trata de una transacción comercial, sino de un cobro de impuestos. El tasar el valor de una mercancía sin disponer de los datos reales es semejante a comprar productos agrícolas que aún no se han cosechado, actividad que suele encubrir prácticas usurarias.

La segunda mención de la usura aparece más adelante y dice lo siguiente<sup>915</sup>:

*“Debe prohibirse a los cambistas que ejerzan la usura. En el país no debe correr otra moneda que la de la ceca oficial, porque la variedad de cecas da motivos para que se desvalorice la moneda, se multipliquen los cambios y las circunstancias económicas se alteren y se salgan del curso ordinario.”*

Para Eduardo Escartín González, este fragmento no es únicamente normativo, sino que evidencia que, efectivamente, se llevaban a cabo prácticas usurarias a través del cambio de una moneda por otra<sup>916</sup>.

En cuanto al tema de la *murābaḥa*, que traté ampliamente en la sección anterior, los tratados de *ḥisba* andalusíes también aportan una valiosa información. Recordemos que en las obras de *fiqh* mālikíes se dedicaban algunas páginas a debatir sobre la *murābaḥa* y sobre la forma en que se tenía que realizar para que fuera una práctica lícita, pero que en los formularios notariales andalusíes, sin embargo, no encontrábamos modelos de escritura de este tipo de venta, lo cual hizo que me plantease si dicha actividad era frecuente en al-Andalus, en cuyo caso su -casi- completa ausencia de los formularios<sup>917</sup> indicaría que los notarios no recogían modelos de transacciones cuando albergaban dudas sobre su licitud, o bien que era una venta poco practicada y por eso no se juzgó necesario realizar modelos de contrato.

Pues bien, los tratados de *ḥisba* ponen de relieve que la *murābaḥa* se practicaba y el profesor Chalmeta, en su estudio sobre el zoco medieval, ha señalado la existencia de un debate cuyo análisis puede ayudar a esclarecer las diferentes opiniones de los juristas sobre esta venta<sup>918</sup>. Para entender este debate, primero hay que saber que algunos juristas musulmanes se oponían radicalmente a fijar la equivalencia entre cantidad de producto entregado y su contrapartida monetaria (*tasʿir*) por considerarlo una usurpación (*gaṣb*)<sup>919</sup>,

---

por lo que los juristas lo consideraban una transacción alcatoria y, por tanto, ilícita, ya que se podían estar cobrando unos impuestos más altos que lo que de verdad correspondería.

<sup>914</sup> IBN ‘ABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, p. 47, nº 6; *Talāt rasā’il andalusiyya*, p. 7.

<sup>915</sup> IBN ‘ABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, p. 176, nº 214; *Talāt rasā’il andalusiyya*, p. 58.

<sup>916</sup> ESCARTÍN, “Gremios y feudos en al-Andalus”.

<sup>917</sup> Recordemos que en el formulario de al-Mattīṭī hay un capítulo dedicado a la *murābaḥa* que, sin embargo, no incluía un modelo de contrato de este tipo de venta.

<sup>918</sup> CHALMETA, *El zoco medieval*, pp. 430-442.

<sup>919</sup> Como es el caso de al-Tilimsānī, AL-TILIMSĀNĪ, *Tuḥfa*, p. 131.

mientras que otros -principalmente los juristas mālikíes- admitían esta práctica en casos en los que los precios fueran desorbitados por la especulación y afectasen a materias de primera necesidad<sup>920</sup>. Layt b. Sa'd (m. 175/791), por otro lado, era un decidido partidario de que se fijasen los precios<sup>921</sup>. Según Chalmeta, quienes propugnan adoptar medidas correctoras de la libre imposición de los precios contemplan dos tipos de soluciones: a) precio “acordado congelado” b) precio coercitivo. El precio acordado (*iqāma*, '*amal al-qīma* o *tawqīm al-si'r*') es una modalidad consensuada y Chalmeta lo define como “una variante actualizada de la *murābaḥa clásica*”<sup>922</sup>. En esta variante, el acuerdo no se establece entre dos particulares (comprador y vendedor), sino entre dos personas jurídicas (autoridad y colectivo de vendedores). Chalmeta asegura que los juristas musulmanes no se oponían demasiado a esta práctica porque respondía a un acuerdo pactado libremente entre las partes implicadas, lo que llevaba de nuevo al debate sobre el establecimiento de los precios<sup>923</sup>.

### Al-Saqatī

En el *Libro del buen gobierno del zoco* de al-Saqatī, encontramos una mención a la usura en relación al agente de ventas (*yallās*) y al intermediario o corredor (*dallāl*)<sup>924</sup>. En principio se habla de las prácticas de éstos, que obtienen beneficios ilícitos mediante compras a plazos y transacciones que engloban dos actividades en una y demás. La palabra usura en concreto, sin embargo, aparece en relación a los vendedores de alcorques, unos zapatos con suelas de corcho; éstos compraban la mercancía a plazo pero sin que se estableciese fecha de pago, tras lo que sólo pagaban lo que iban vendiendo, pues el vendedor inicial no podía reclamar el precio de lo que ellos no habían vendido aún. El dinero que le daban es el que pagaban por toda la mercancía, saldando la deuda con el precio de sólo una parte de los zapatos que hubiesen comprado y obteniendo un alto beneficio, ya que lo que obtuvieran de los zapatos restantes era íntegramente para ellos. Chalmeta traduce el texto que sigue de la siguiente manera<sup>925</sup>:

*“El dejar a estos agentes obrar a su antojo equivale a interinar sus desmanes y a causar un perjuicio a los musulmanes; cuando lo que se impone es atajar dicho mal y cerrarles las puertas de la usura. Que compren al contado o a plazo fijo un solo par. Su alamín habrá de pegar encima de los alcorques una etiqueta con la inscripción de “vendido a plazos”, para que, al saberlo el comprador, lo adquiera o lo deje.”*

<sup>920</sup> AL-MAYĪLDĪ, *Taysīr*, p. 52.

<sup>921</sup> CHALMETA, *El zoco medieval*, p. 431, remite a AL-TILIMSĀNĪ, *Tuhfa*, p. 133.

<sup>922</sup> CHALMETA, *El zoco medieval*, p. 431, remite a SAḤNŪN, *Mudawwana*, Kitāb al-murābaḥa; JALĪL B. ISḤĀQ, *Abrégé*, n° 193.

<sup>923</sup> CHALMETA, *El zoco medieval*, pp. 432-433.

<sup>924</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqatī”, pp. 391-400.

Otra modalidad de usura es indicada en el texto respecto a los vendedores de tela que actúan como intermediarios. Aunque no se menciona, los ejemplos de compra *murābaḥa* que aparecen en las obras de *fiqh* suelen hablar de compra y posterior venta de telas como la forma más habitual en que esta transacción se llevaba a cabo. El texto dice lo siguiente<sup>926</sup>:

*“Referente a los jelices<sup>927</sup> que negocian en sedas, hay en sus ventas y compras algo parecido al compadreo porque sus transacciones son siempre por cuenta ajena, cobrando además una doble comisión: una del vendedor por vender y otra del adquisidor por comprar. Estos jelices encarecen los precios de la seda durante la almoneda, ya que no se proponen sino comprar para los demás, nunca para sí. También encarecen las piezas de seda porque las compran, al contado o a crédito, bordándolas en oro -que es como están solicitadas- ya que la ruq’a de seda tiene un valor superior a la pieza, a causa del doble bordado que lleva. Todo esto es una modalidad de usura que no es lícita.”*

También encontramos referencia a lo ilícito del *bay’ al-‘ayn*, al que al-Saqatī denomina “*ayna*”. Chalmeta señala que esa sería la forma hispánica de *‘ayniyya*, la “venta a crédito consistente en rehusar prestar para vender a un precio mayor que el real, por ser pagado más adelante”<sup>928</sup>.

El texto de al-Saqatī no solamente informa sobre las prácticas habituales entre ciertos sectores de comerciantes, sino que documenta la práctica tanto de la *murābaḥa* como del *bay’ al-‘ayn*.

En cuanto a los castigos a aplicar a los que cometen fraudes, tretas o engaños entre los que se encontraría la usura, al-Saqatī recomienda usar la primera vez el reproche y la reprimenda, la segunda, la cárcel y la amenaza y la tercera vez la fustigación y el paseo infamante. Sin distinguir entre unos fraudes y otros, al-Saqatī recomienda que, si después de estos castigos el acusado reincide, los castigos vayan en aumento; se desconfiará automáticamente de él y, finalmente, se le echará del zoco de los musulmanes<sup>929</sup>. Parece que la expulsión del zoco era la última opción, quizá porque eso significaba perder el modo de ganarse la vida y alimentar a la familia.

---

<sup>925</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqatī”, pp. 397-398.

<sup>926</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqatī”, p. 398.

<sup>927</sup> Eran los intermediarios en el comercio de la seda.

<sup>928</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqatī”, p. 366, n. 5.

<sup>929</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqatī”, pp. 375-376.

### 14.3. Documentos de crédito en la *Genizah* de El Cairo

La *Genizah* de El Cairo contiene abundante información sobre las transacciones comerciales que los judíos realizaron en diferentes épocas y con distintos interlocutores, musulmanes entre otros. El estudio de los documentos de la *Genizah* proporciona una idea del tipo de prácticas usurarias que podían darse en territorio andalusí entre musulmanes y judíos, aunque también puede ser útil analizar las transacciones que tuvieran lugar en otros lugares del mundo islámico y no sólo en al-Andalus. El estudio más conocido sobre los documentos de la *Genizah* es el llevado a cabo por Goitein, aunque hay otras obras que se basan en este material, como la recientemente elaborada por Jessica Goldberg<sup>930</sup>, en la que analiza los documentos relacionados con la vida comercial.

En la parte de su obra sobre la *Genizah* que trata sobre economía, Goitein dice que el material sobre las sociedades comerciales -sobre todo anteriores al siglo XII- es muy abundante entre los documentos descubiertos, lo cual se explica por el hecho de que las sociedades cubrían ciertas necesidades que hoy en día se cubren mediante otro tipo de contratos, como son los contratos para ponerse al servicio de alguien o los préstamos con interés. Asegura Goitein que, en época medieval, la gente prefería la dignidad de la cooperación que ofrecían las sociedades comerciales a ponerse al servicio de otra persona<sup>931</sup> y parece ser que el préstamo a interés no sólo era rechazado por motivos religiosos, sino que, al igual que el empleo, este tipo de préstamos significaba ponerse al servicio de quien prestaba el dinero y someterse a su voluntad.

En cuanto a las sociedades comerciales, Goitein recoge el caso de dos hermanos judíos en Kairuán que tenían una sociedad con un musulmán en el año 1048<sup>932</sup>. También hay varios casos de cuatro asociados -entre los cuales sólo uno es musulmán- que dan pie al debate sobre la licitud de las sociedades comerciales entre seguidores de dos religiones diferentes<sup>933</sup>.

En lo que se refiere a los documentos sobre deudas y créditos, a pesar de las reticencias de la gente a someterse al control de un prestamista, son bastante abundantes en la *Genizah*<sup>934</sup>. Goitein divide este material en tres grupos:

- El primero de ellos es el de los documentos de reconocimiento de deuda (*iqrār*) que, como ya expliqué en la sección anterior en alusión a los modelos existentes en los formularios notariales andalusíes, es un documento en el que alguien reconoce deberle una determinada cantidad a alguien concreto que debe

---

<sup>930</sup> GOLDBERG, *Trade and Institutions*.

<sup>931</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 170.

<sup>932</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 173.

<sup>933</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, II, pp. 289 y sigs.

<sup>934</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, II, pp. 251-262.

devolverle en una determinada fecha, normalmente, a plazos. Desgraciadamente, estos documentos nunca describen las condiciones bajo las que el préstamo se llevó a cabo y pueden no recoger la suma que se prestó realmente.

- El segundo grupo comprende cláusulas y acuerdos especiales en relación a contratos anteriores; en ellos se suele implicar a una tercera parte en la transacción. Son documentos complicados, y Goitein lo demuestra hablando sobre uno de ellos en el que un “banquero” llamado Ibn Sunaynāt había prestado 300 dinares a un padre y su hijo, ambos responsables de toda la suma, que debía ser devuelta en seis plazos de 50 dinares cada uno. Los dos, a su vez, eran los agentes del banquero en una transacción comercial con un tercer implicado y en ese mismo documento se reconfirmaba la deuda cuyo contrato había sido redactado por un jurista musulmán ante un tribunal judío.
- Por último, las deudas también aparecen en documentos muy heterogéneos que van desde cartas personales hasta facturas, pasando por inventarios de posesiones y demás. Estas referencias no son tan completas, pero ofrecen un tipo de información y detalles diferentes que no se encuentran en documentos de tipo más técnico.

Los artífices de todos estos documentos podían ser únicamente judíos, pero en muchas de estas operaciones había musulmanes implicados, tanto en calidad de prestamistas o prestatarios como en calidad de notarios, jueces y demás. Normalmente, las autoridades judías penalizaban que sus correligionarios acudieran a los tribunales musulmanes<sup>935</sup>, pero no ponían objeciones a que los judíos realizasen contratos de deuda ante instituciones islámicas, ya que los documentos resultantes les servían para asegurarse la posterior devolución del préstamo<sup>936</sup>. Por la misma razón, en las deudas establecidas ante un tribunal judío, el notario y los testigos solían ser musulmanes. Simonsohn atribuye el que los judíos recurriesen a las instituciones islámicas a la debilidad de la judicatura judía<sup>937</sup> y recoge varios casos en los que los judíos acuden a tribunales musulmanes o buscan testigos musulmanes en casos de deudas en los que ambas partes son judías<sup>938</sup>. También señala que, en ocasiones, los acreedores recurrían a tribunales musulmanes cuando sus deudores no eran capaces de cumplir lo que el tribunal judío determinaba<sup>939</sup>.

---

<sup>935</sup> Sobre los cristianos y judíos que acudían a tribunales externos a su comunidad puede consultarse, SIMONSOHN, *A Common Justice*.

<sup>936</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 251.

<sup>937</sup> SIMONSOHN, *A Common Justice*, p. 176.

<sup>938</sup> En ninguno de estos casos se menciona que hubiese cobro de intereses, SIMONSOHN, *A Common Justice*, pp. 177-178, 182, 185-187, 190, 192, 199.

<sup>939</sup> SIMONSOHN, *A Common Justice*, p. 177.

Paradójicamente, la mayoría de las deudas se derivaban de las relaciones comerciales, y no de los préstamos o créditos y, aunque esporádicamente aparecen documentos referentes a préstamos en el s. X, esos préstamos también tenían fines comerciales.

En el siglo XII, en cambio, la documentación refleja un cambio en las prácticas económicas, sobre todo en la segunda mitad del siglo, donde los créditos comerciales parecen ir sustituyendo a la sociedad y la *muḍāraba* o *qirāḍ*<sup>940</sup>. Del mismo modo, se empieza a apreciar en dicha documentación la existencia de compensaciones, o intereses sobre los préstamos. Está, por ejemplo, el caso de un contrato en 1156 en el que una mujer realizó un préstamo a un hombre y su madre; la nota original del juez dice: “27 dinares a ser devueltos en plazos semestrales de medio dinar”. Una nota posterior decía, sin embargo, que los deudores tendrían que pagar medio dinar al mes durante seis años, lo que suma un total de 36 dinares y constituye un interés del 11 % al año<sup>941</sup>. Este caso, que vulnera las leyes de judíos, cristianos y musulmanes, sólo aparece una vez en el registro de un juez ya que, seguramente, y como apunta Goitein, este tipo de actividades se debían realizar al margen de los tribunales y sin el conocimiento de las autoridades.

Kuran opina que algunos de los documentos de la *Genizah* que analiza Goitein demuestran que, tanto en ventas normales como en el comercio de larga distancia, en ocasiones se aplazaban los pagos y se establecía un interés<sup>942</sup>.

En cuanto a los préstamos con intereses de judíos a musulmanes y musulmanes a judíos, Goitein dice que se consideraba legal. Parece que para el siglo XI sólo se ha encontrado documentación sobre intereses que los judíos pagaban a los musulmanes por préstamos no comerciales, aunque Goitein no documenta ningún caso sucedido en al-Andalus o el Magreb sino en Jerusalén, El Cairo y al-Fustāt<sup>943</sup>.

Los documentos sobre préstamos de judíos a musulmanes con intereses, sin embargo, no son muy abundantes en la *Genizah*, pero un contrato de principios del siglo XIII indica, según Goitein, que se trataba de una práctica habitual en aquella época. Goitein opina que, aunque los intereses no se mencionan específicamente en el documento, el hecho de que los deudores fueran cristianos o musulmanes es prueba suficiente para suponer que dichos intereses se cobraban<sup>944</sup> por tratarse de una práctica que se consideraba lícita.

El estudio de Goldberg se refiere únicamente a los créditos en relación al comercio<sup>945</sup>, por lo que no contiene demasiada información acerca de préstamos.

---

<sup>940</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 253.

<sup>941</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 255.

<sup>942</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 149, remite a GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, pp. 197-200.

<sup>943</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 257.

<sup>944</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 257.

<sup>945</sup> GOLDBERG, *Trade and Institution*, p. 115.



#### 14.4. Documentos árábigo-granadinos

Entre los documentos árábigo-granadinos<sup>946</sup> es difícil encontrar una transacción que transgreda de manera evidente la prohibición de la usura. Sin embargo, entre los documentos estudiados y traducidos por Seco de Lucena, he encontrado los contratos de una transacción que bien merece ser analizada<sup>947</sup>. Se trata de una serie de cuatro actas, la primera de las cuales es la tasación de una parcela que el rey Abū Naṣr Saʿd (r. 858/1454-866/1462) se dispone a vender. La segunda recoge la venta por parte de un mandatario del Rey de la parcela de un predio al alcaide Abū ʿĀmir Gālīb b. Hilāl por “*seiscientos dinares de oro al cambio acostumbrado de plata*”<sup>948</sup>. El mandatario no recibe el dinero, ya que la casa se entrega como compensación de un crédito que, por la misma cantidad y calidad de moneda, el alcaide había realizado al rey. En el tercer documento se autoriza la venta y, en el cuarto y último, se recoge la venta por parte del alcaide de la misma parcela a un tal Abū Yaʿfar Aḥmad b. ʿUṭmān al-Faruʿī de “*setecientos dinares de plata de los de a diez*”<sup>949</sup>. En esta transacción, el alcaide no obtiene por la parcela un beneficio superior al del préstamo que ha realizado al monarca; muy al contrario pierde bastante dinero, pero si, por el contrario, el alcaide hubiese vendido la parcela por un precio superior al del crédito concedido al rey, podría pensarse que la venta de la parcela a un tercero ocultaba un beneficio para el alcaide. Teóricamente, todas las transacciones serían lícitas desde el punto de vista islámico, aunque, en realidad, el prestamista estaría obteniendo unas ganancias injustificadas por sus servicios.

Lo que realmente puede estar ocultando este texto es que, tal vez, el Rey pudiese controlar el valor que los peritos otorgasen a la parcela, liberándose de su deuda, tras lo que el prestamista sería incapaz de conseguir un precio mejor por ella que el de setecientos dinares de plata.

---

<sup>946</sup> Los documentos relacionados con las herencias y la propiedad agraria han sido estudiados por Amalia Zomeño en ZOMEÑO, “Herencias, tierras y notarios: algunas notas sobre propiedades agrícolas en los “Documentos árábigo-granadinos””. También es la autora de un catálogo de los documentos árábigo-granadinos de la Universidad de Granada, v. ZOMEÑO, “Repertorio documental árábigo-granadino: los documentos árabes de la Biblioteca Universitaria de Granada.

<sup>947</sup> *Documentos árábigo-granadinos*, pp. 29-31.

<sup>948</sup> En documento 65b se nos dice que un dinar de oro equivale a unos 75 dirhams, v. *Documentos árábigo-granadinos*, pp. 120-122.

#### 14.5. Documentos mozárabes de Toledo

Aunque los artífices de las transacciones que se recogen en los documentos mozárabes de Toledo de los que me dispongo a hablar son cristianos y judíos, según González Palencia, quien los editó y estudió a fondo<sup>950</sup>,

*“[...] los cristianos de Toledo, durante la dominación islámica, debieron utilizar en sus contratos los formularios árabes, prescindiendo en absoluto de los formularios visigóticos.”*

Esto quiere decir que, aunque posteriormente Toledo volviese a estar bajo dominio cristiano, los mozárabes conservaron las costumbres y los modelos de contrato de época islámica, los cuales influyeron, además, en la redacción de los documentos de la España cristiana.

Entre los documentos estudiados por González Palencia se encuentran sesenta y seis escrituras de préstamo fechadas a partir del siglo XIII. González Palencia señala que las fórmulas de dichas escrituras eran muy uniformes, de hecho, en ocasiones se escribían *a priori* dejando espacio para los nombres, por lo que sólo en eso difieren unas de otras. La mayoría de las veces son préstamos de pequeñas sumas en metálico, aunque también se dan casos en que lo prestado es trigo, cebada, telas, etc. Los plazos suelen ser cortos, entre dos y seis meses, y a veces, un año.

Hay casos en los que, en la misma escritura, se van acumulando unas deudas sobre otras que, finalmente, obligan a los deudores a vender sus propiedades para hacer frente al pago<sup>951</sup>. En las cartas de préstamo, algunas veces consta el cobro de una parte o de la totalidad de la deuda y, en ocasiones, la suma asciende a más de lo que se había prestado. Otras veces consta una prórroga del plazo o la toma de la prenda por parte del prestamista<sup>952</sup>. El interés de los préstamos, sin embargo, no se escribía nunca, pero sí se puede apreciar que las cantidades que se devolvían eran superiores a las prestadas y, aunque González Palencia opina que no se puede calcular la tasa de interés porque muchas veces el recargo no se debe al interés sino a las multas por retraso en el pago, según la jurisprudencia musulmana, dichas multas constituirían también usura.

---

<sup>949</sup> En su estudio sobre la evolución de la moneda nazarí, Miguel Jiménez Puertas señala que, por diferentes indicios, los dinares de plata de los de a diez equivaldrían a unos 10 dirhams. JIMÉNEZ PUERTAS, “Evolución del Sistema Monetario Nazarí”, p. 34.

<sup>950</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo*, p. 361.

<sup>951</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo*, pp. 347-348.

<sup>952</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo*, p. 348.

Pese a que en el estudio de los documentos se indica que la inmensa mayoría de los prestamistas que aparecen son judíos, también hay casos en que los judíos son deudores y no prestamistas, y los préstamos, a veces, son realizados por arzobispos o cofradías<sup>953</sup>.

#### 14.6. Documentos de crédito en el norte de África

Ghislaine Lydon ha realizado un estudio sobre el comercio entre distintas zonas de África a través de las rutas del Sahara en el siglo XIX<sup>954</sup>. *On Trans-Saharan Trails* -como se titula esta obra de Lydon- es un estudio socio-económico realizado a partir de diferentes tipos de fuentes tales como contratos, entrevistas orales, cartas y fetuas, así como otro tipo de fuentes legales. De este modo, la autora combina la información sobre la teoría legal que se manejaba en esta época y lugar con la información que ofrecen los documentos sobre prácticas comerciales. Además de realizar un estudio sobre aspectos sociales internos del territorio del Sahara, Lydon también analiza la posición que esta zona ha tenido en la historia universal a través de la imagen que historiadores externos a esta región han reflejado en sus obras. De esta forma, trata de unificar la historia del norte y oeste de África con la de la zona subsahariana utilizando como nexo de unión el comercio entre ambas regiones.

Como ya he dicho, Lydon analiza en su obra diversas fuentes, como son por ejemplo las fuentes de *fiqh*, aunque para esta sección es más relevante la documentación sobre transacciones concretas, ya que es de este tipo de material del que yo carezco para al-Andalus. Es llamativo que, aunque el comercio es un ámbito que atañe enormemente a lo legal, en la zona del Sahara, las actividades comerciales no solían ser objeto de registro escrito porque no se consideraba relevante dejar constancia de algo tan habitual como podía ser una venta<sup>955</sup>. Aún así, existe bastante material y Lydon divide en tres grupos los documentos con los que trabaja:

- **Relatos de viajes** de los peregrinos musulmanes (*riḥalāt*).
- **Documentos legales** (*fatāwā*, *nawāzil*). Las dos consultas legales relacionadas con la usura que Lydon recoge tienen que ver con la utilización de diferentes tipos de moneda en una misma transacción. La primera de ellas es una fetua emitida por Muḥammad Yaḥyà b. Muḥammad al-Mujtār al-Walātī en el s. XIX a raíz de una pregunta que un comerciante de Tajakanit (en Mali) le hizo durante su viaje de regreso de la peregrinación y que tenía que ver con la licitud de pagar una deuda con moneda extranjera<sup>956</sup>. La respuesta del jurista -que se basa en las fuentes mālīkīes de

---

<sup>953</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo*, p. 349.

<sup>954</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*.

<sup>955</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 31.

<sup>956</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 255, remite a AL-WALĀTĪ, *Al-Riḥla*. Este documento podría entrar también en la categoría de los relatos de los peregrinos musulmanes.

derecho- es que el uso de varios tipos de moneda constituye usura y, por tanto, es ilícito. La otra fetua, que también pertenece a época colonial, fue emitida por el *šayj* Muḥammad b. Aḥmad al-Ṣagīr quien, contrariamente al jurista anterior y con una doctrina bastante afín al *zāhirismo*, opinaba que las transacciones usurarias sólo tenían lugar en los seis productos del famoso hadiz al respecto<sup>957</sup>. Esta documentación refleja el problema existente con el valor del cambio. Lydon asegura que el crédito fue el combustible del comercio, pero debido a la prohibición islámica del uso de diferentes monedas, los comerciantes trans-saharianos y los habitantes del Sahara se encontraban ciertas complicaciones, ya que no siempre era posible evitar verse envuelto en transacciones usurarias por la multitud de diferentes monedas que había en el África occidental<sup>958</sup>. Debido, precisamente, a esta problemática, los juristas saharianos dedicaron muchos textos a debatir el tema de la usura y a discernir si ciertos productos son alimento o no, ya que dependiendo de eso una transacción puede ser -o no- usuraria<sup>959</sup>.

- **Correspondencia comercial.** Aun disponiendo de este tipo de correspondencia, es difícil encontrar el registro de una transacción que se haya llevado a cabo de manera ilícita<sup>960</sup> y por eso es necesario analizar también lo que cuentan las personas ajenas a una comunidad, ya que un extranjero no tiene reservas en dejar constancia de una transacción usuraria<sup>961</sup>. Precisamente por ese motivo, Lydon emplea también fuentes occidentales.

Parece que la usura en la zona del Sáhara estaba relacionada sobre todo con el crédito comercial -que era indispensable para el comercio trans-sahariano- y con el uso de las monedas de los diferentes lugares implicados que exigía el comercio a larga distancia, además de las monedas de las potencias colonizadoras en África. La prohibición islámica trataba de respetarse formalmente, pero las costumbres locales y las necesidades del comercio hacían que las prácticas “usurarias” fueran bastante frecuentes.

Lydon también estudia en esta obra las negociaciones entre los comerciantes, los ulemas y los proveedores de servicios jurídicos que se realizaban para establecer un comportamiento comercial válido desde el punto de vista islámico. Los ulemas definían las

---

<sup>957</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 318; Fatwa on Gold for Paper, del *šayj* Muḥammad b. Aḥmad al-Ṣagīr (AS2), Archivos familiares de Aḥmad al-Ṣagīr (Tishīt).

<sup>958</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 312.

<sup>959</sup> Es el caso de la goma arábiga; Lydon remite a la fetua de Maḥand Bāba Wuld ‘Abayd (m. 1276-1860), que estableció que la goma arábiga es un alimento y a la fetua del propio alumno de este, Hārīt b. Maḥand b. al-Šuqrāwī, quien opinaba que si no se consideraba la goma arábiga como alimento, los musulmanes podrían comerciar con ella sin miedo a realizar usura, LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, pp. 312-313, remite a OULD EL-BARA, “Al-muḥṭawī al-iḥtimā’ī li-fatāwī al-‘ilk” y a WULD AL-SA’AD, *Al-Fatāwā*.

<sup>960</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 35.

normas legales y actuaban como mediadores en disputas comerciales y los comerciantes realizaban sus actividades dentro del marco legal e institucional islámico establecido por los ulemas en lo que se refiere a la contabilidad. Al mismo tiempo y de forma paralela, el crédito se convierte en instrumento vital para el funcionamiento de las caravanas y en medio fundamental para la acumulación de capital, por lo que los comerciantes tratan de satisfacer sus necesidades de crédito sin transgredir las normas de la *ṣarī'a*, al menos de manera formal.

#### 14.7. Obras de los viajeros europeos, archivos documentales de época colonial y otros textos

Entre los siglos XVIII y XX, en la época en que se dio el colonialismo europeo, se produjo una abundante literatura sobre el mundo musulmán que, posteriormente fue criticada por su etnocentrismo y su carácter imperialista, fruto de lo cual se creó un debate sobre el “orientalismo” que aún hoy en día sigue abierto<sup>962</sup>. El *Orientalismo* de Edward Said fue el detonante de la polémica, y la presentación que Juan Goytisolo hace de su traducción al español ilustra el calado que dicha obra tuvo. En uno de los párrafos, Goytisolo dice lo siguiente<sup>963</sup>:

*“[...] Su examen de las relaciones Occidente-Oriente, la minuciosa exposición de la empresa de conocimiento, apropiación y definición -siempre reductiva- de lo “oriental” en todas sus formas sociales, culturales, religiosas, literarias y artísticas por parte de aquellos en provecho exclusivo, no de los pueblos estudiados, sino de los que, gracias a su superioridad técnica, económica y militar, se apercebían para su conquista y explotación, ponían no solo en tela de juicio el rigor de su análisis, sino en bastantes casos la probidad y la honradez de sus propios eruditos [...] Fundándose en premisas vagas e inciertas, (el orientalismo) forjó una avasalladora masa de documentos que, copiándose unos a otros, apoyándose unos en otros, adquirieron con el tiempo un indiscutido -pero discutible- valor científico. Una cáfila de clisés etnocentristas, acumulados durante los siglos de lucha de la cristiandad contra el islam, orientaron así la labor escrita de viajeros, letrados, comerciantes y diplomáticos: su visión subjetiva, embebida de prejuicios, teñía sus observaciones de tal modo que, enfrentados a una realidad compleja e indomesticable, preferían soslayarla a favor de la “verdad” abrumadora del “testimonio” ya escrito. Con un rigor implacable, Said exponía los mecanismos de la fabricación del Otro que, desde la Edad Media, articulan el proyecto orientalista. La dureza del ataque, como señaló en su día Maxime Rodinson, convirtió a Orientalismo en el centro de una agria polémica cuyos ecos no se han desvanecido aún. Las críticas y defensas apasionadas del libro mostraban en cualquier caso que el autor había dado en el blanco.”*

---

<sup>961</sup> Hay que recordar que existe un hadiz que establece que el poner por escrito o ser testigo de una transacción usuraria es igual de ilícito que practicarla.

<sup>962</sup> Prueba de lo cual es el hecho de que se sigan organizando congresos sobre este tema como el que tuvo lugar en Valencia en el año 2006 con motivo del IV foro Valldigna de la UNESCO, “Edward W. Said: crítica a la alteridad interesada” y al que pude asistir. Las conclusiones a las que se llegó pueden consultarse en *Edward W. Said: crítica a la alteridad interesada*, Antonio Oliver Martí ed.

<sup>963</sup> GOYTISOLO, “Un intelectual libre”, Presentación de SAID, *Orientalismo*, pp. 11-12.

Algunas de las obras que voy a analizar en este apartado, por tanto, estarían dentro de lo que Said describió como “orientalismo” -si bien es cierto que en su obra se excluye el norte de África excepto Egipto- y aunque haya que ser consciente del contexto en que dichas obras fueron escritas y leerlas teniéndolo en cuenta, eso no las invalida como fuente informativa en la mayoría de los casos. Por un lado, disponemos de documentos oficiales elaborados por las potencias colonizadoras y, por otro, de la literatura de viajeros europeos en la que se describen prácticas económicas de diversos países musulmanes. Es cierto que las conclusiones u observaciones de estos autores carecen -en muchas ocasiones- de un carácter objetivo, pero lo importante es que, a veces, como mostraré a continuación, pueden ofrecer información muy útil sobre las prácticas económicas de algunas sociedades islámicas en las que fueron escritas. Además, el catalogar toda la literatura producida en “occidente” como “orientalista” significa realizar una generalización muy parecida a la que se acusa de tener a los orientalistas y puede fomentar el menosprecio de ciertas obras por el mero hecho de estar producidas desde una perspectiva externa al mundo musulmán en una época determinada. Por ese motivo, muchos autores han continuado el debate sobre las teorías de Said; algunos a favor y otros en contra, como es el caso de Robert Irwin<sup>964</sup>.

Pasando ya al tema que nos ocupa y teniendo en cuenta el ingente número de obras que podrían incluirse en este apartado, debo aclarar que los que recogeré aquí son tan sólo unos cuantos ejemplos del tipo de documentación de que disponemos.

En su obra *Islam y Capitalismo*, Maxime Rodinson dedica una amplia parte a las prácticas económicas de los países arabo-musulmanes. El autor defiende que la usura se practicaba bastante asiduamente y señala que ni siquiera los apologistas musulmanes modernos se atreven a sostener que la prohibición del *ribā* haya sido aplicada ampliamente en la época clásica<sup>965</sup>. Para Rodinson, la prueba de que la prohibición del *ribā* no se aplicaba de forma práctica es que los juristas buscaban maneras de evitar las prohibiciones teóricas, las *ḥiyal*. Rodinson no alberga ninguna duda sobre la transgresión por parte de los musulmanes de la prohibición de la usura y para argumentar su opinión remite a otras obras que hablan sobre casos concretos de prácticas usurarias en diferentes países musulmanes. Muchas de las obras que Rodinson menciona encajan perfectamente en la categoría de “obras de viajeros europeos de los siglos XIX y XX”, pero también contamos obras que retratan, como mostraré a continuación, las sociedades islámicas de siglos anteriores.

Si comenzamos por la zona oriental del mundo islámico, son muchos los ejemplos de estudios de las sociedades islámicas. La obra de Chardin, por ejemplo, describe la sociedad iraní de la segunda mitad del siglo XVII. Chardin explica en ella que los indios y los judíos

---

<sup>964</sup> IRWIN, *Dangerous Knowledge*.

<sup>965</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 54.

son los que más realizan prácticas usurarias, aunque señala que los musulmanes también están acusados de realizar de este tipo de actividades<sup>966</sup>.

Kuran explica en *The Long Divergence* la existencia de “waqfs” en dinero que producían beneficios mediante la concesión de préstamos a interés y que eran algo habitual en la zona de los Balcanes y en lo que hoy es Turquía en los siglos XV y XVI<sup>967</sup>:

*“A cash waqf produced income by lending at interest.”*

Kuran concluye que no faltaban en el mundo islámico medieval cambistas, intermediarios, prestamistas, etc.<sup>968</sup> y añade lo siguiente<sup>969</sup>:

*“By requiring the use of stratagems, it raised credit costs. But the added costs must have been small. In any case, the ban never prevented transactions involving interest.”*

Por otro lado, el investigador Mantran, explica, en su obra sobre la sociedad de Estambul en s. XVII, que los administradores de los bienes de las pequeñas mezquitas, que no disponían de los vastos bienes de los que disponían las mezquitas grandes, se procuraban ingresos para su mantenimiento prestando a interés los fondos disponibles provenientes de donaciones y legados a una tasa del 18%<sup>970</sup>. Sobre los préstamos a interés en Anatolia en el s. XVII también existen diversos estudios, uno de los cuales es el realizado por Ronald Jennings al respecto, en el que demuestra que los tribunales de *šarī'a* consideraban lícitos los préstamos a una tasa de interés de hasta el 20% y de ahí el alto número de musulmanes piadosos que figuran en los archivos como prestamistas. Este caso, por tanto, describe un desarrollo diferente de la doctrina jurídica islámica, que se adaptó a la decisión del gobierno otomano de legalizar ciertos tipos de interés, tomando una interpretación diferente de los textos legales islámicos que hablaban sobre la prohibición del *ribā*<sup>971</sup>.

Hurgronje<sup>972</sup> es el autor de una obra sobre La Meca de la que he hablado ya en la sección anterior debido a que contenía un fragmento sobre la práctica de la *murābaḥa* como medio de eludir la prohibición del *ribā*. El autor relata las transacciones de las que fue testigo presencial durante su estancia allí, la cual tuvo lugar alrededor de 1885. Además de la

---

<sup>966</sup> CHARDIN, *Voyages du chevalier Chardin*, pp. 121 y sigs.

<sup>967</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 158; MANDAVILLE, “Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman Empire”.

<sup>968</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 155.

<sup>969</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 289.

<sup>970</sup> MANTRAN, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle*, pp. 112, 173, 175.

<sup>971</sup> Otros estudios sobre el *ribā* durante la época del Imperio otomano son CVETKOVA, “Le rôle du capital commercial-usuraire dans les terres balkaniques à l’époque ottomane aux XVI-XVII s.”; PANOVA, “Usury capital - development and range of influence in the Ottoman Empire...”; ÇAĞATAY, “Ribā and interest concept and banking in the Ottoman Empire”.

<sup>972</sup> HURGRONJE, *Mekka in the Latter Part*, pp. 4-6, 30-33.

*murābaḥa*, también cuenta Hurgronje que otra de las transacciones utilizadas para encubrir la usura era el *qarḍ ḥasan* que, en teoría, debería denominar al préstamo sin intereses pero que, cuando se realizaba en La Meca en esta época, en realidad se entendía que el deudor debía firmar un reconocimiento de deuda (*iqrār*) por el doble de dinero que en realidad le hubiesen prestado. Sobre la misma época y lugar habla Doughty en su obra sobre la península arábiga<sup>973</sup>; en ella denuncia la situación que los propietarios de pequeñas propiedades sufrían ya que, al no disponer de recursos suficientes para sacar adelante sus cultivos en una zona tan árida, se veían obligados a recurrir a ricos prestamistas que “les devoraban”. Doughty afirma que en esta misma época, en Siria -momento en el que esta zona se encontraba bajo dominio otomano- los musulmanes no prestaban a interés, pero enseguida mencionaré otra obra que precisamente alude a este tipo de prácticas en Líbano y Siria. Según el autor, los préstamos a interés en Siria los realizaban los judíos y los *naṣārā*, a quienes acusa de crear confusión alrededor del nombre de Cristo, ya que los *naṣārā* son cristianos y los cristianos, según Doughty, no practican la usura<sup>974</sup>.

La obra que documenta la práctica de actividades usurarias en Siria y Líbano es la de Weulersse, aunque se refiere ya al siglo XX<sup>975</sup>. En ella, Weulersse explica la situación de los campesinos en esta zona, a quienes los grandes terratenientes, propietarios de las tierras que éstos trabajaban, les explotaban mediante créditos a interés.

Boxberger ha realizado una investigación acerca de una práctica realizada en Hadramawt (Yemen) y considerada como usuraria por los juristas *ṣāfiʿ*es del lugar<sup>976</sup>. Se trata de la *ʿuhda*, una transacción en la que alguien compra la custodia de una propiedad a alguien que necesita el dinero y, durante el tiempo que dure dicha custodia, el comprador puede disfrutar de los beneficios obtenidos de dicha propiedad. El autor de este artículo señala que los *ḥanaf*es lo aceptaban, y que fuera de Hadramawt se conocía con el nombre de *bayʿ al-wafāʾ*<sup>977</sup>. La entrega de una propiedad en prenda, como sucede en este tipo de contrato, ha sido un método muy utilizado para eludir la prohibición de la usura y se puede documentar su uso en otras sociedades, como entre los bereberes del desierto de Judea<sup>978</sup>.

En el Egipto del siglo XX la situación no es muy diferente, como se puede ver, por ejemplo, en la obra de Habib-Ayroun sobre los campesinos egipcios<sup>979</sup>. En ocasiones, los

---

<sup>973</sup> DOUGHTY, *Arabia Deserta*, II, pp. 382, 415-416, 441.

<sup>974</sup> DOUGHTY, *Arabia Deserta*, II, p. 416,

<sup>975</sup> WEULERSSE, *Paysans de Syrie*, pp. 125, 196.

<sup>976</sup> BOXBERGER, “Avoiding ribā: credit and custodianship in nineteenth and early twentieth century Hadramawt”.

<sup>977</sup> Recordemos que, en la segunda sección, en el capítulo sobre las ventas, relacioné el *bayʿ al-wafāʾ* con el *bayʿ al-tunyā*, aceptado por los juristas *mālik*es. En este sentido, la *ʿuhda* parece identificarse con el *bayʿ al-istiglāl* de los *ḥanaf*es, ya que el depositario parece tener derecho incluso a alquilar la propiedad para obtener beneficio de ella, BOXBERGER, “Avoiding ribā”, p. 196.

<sup>978</sup> LAYISH, “Islamization of custom in the Judaeen desert”, p. 327.

<sup>979</sup> HABIB-AYROUT, *The Egyptian peasant*, pp. 55-57.



propietarios de las tierras en esta zona pagaban a los jornaleros por adelantado, de modo que el dinero que recibían se consideraba un crédito del cual se iba descontando el trabajo del jornalero para pagarlo. Al final del plazo, el jornalero podía ser deudor y, en teoría, si trabajaba más de lo acordado, era el propietario quien le debería dinero a él. Cuando surgía algún imprevisto, los campesinos acudían al propietario, quien les proporcionaba créditos a interés que excedían su participación en la sociedad, por lo que no sólo no recibían nada de beneficio, sino que, además, debían más trabajo para el año siguiente. Esto provocaba que los trabajadores cayeran en una especie de esclavitud que es, precisamente, lo que la prohibición del *ribā* en el derecho islámico buscaba evitar.

Qubain, en el estudio que realizó sobre la sociedad iraquí del siglo XX<sup>980</sup>, señala la falta de instituciones modernas de crédito como el impedimento principal para la expansión económica del país, ya que la única solución que los campesinos encontraban era la de recurrir a los prestamistas, que daban créditos a una tasa de interés que oscilaba entre el 30 y el 300 por ciento. Qubain relata la historia de un escritor iraquí en la que se cuenta que un granjero pidió prestado el precio de tres pollos que sirvió a una visita. El interés estaba establecido a una tasa de interés tal que el granjero tuvo que vender dos vacas para poder liquidar su deuda. El autor cuenta que hasta la creación del *Banco Estatal Agrícola*<sup>981</sup> la mayoría de los bancos que operaban en el mundo islámico eran extranjeros y sólo operaban en torno a transacciones comerciales, por lo que la población agrícola y ganadera quedaba casi totalmente al margen de ellos.

Los estudios dedicados a la zona occidental del mundo islámico son bastante abundantes. Le Tourneau, por ejemplo, es el autor de un estudio sobre el caso concreto de Marruecos, específicamente sobre la ciudad de Fez antes del protectorado. En él, Le Tourneau señala a Fez como la ciudad de Marruecos donde más operaciones usurarias se realizan y explica que los comerciantes encontraron la manera de obtener intereses sin transgredir la ley<sup>982</sup>. Fez se describe también como la ciudad donde más formas de eludir la ley de forma “legal” tienen lugar<sup>983</sup>. El mismo autor cita un informe del vicecónsul británico en Fez fechado en 1893:

*“L’usure est défendue par la loi musulmane, mais se pratique tout de même, voici comment : l’emprunteur achète au prêteur des marchandises, comme du sucre ou du coton,*

---

<sup>980</sup> QUBAIN, *The reconstruction of Iraq*, p. 109.

<sup>981</sup> En muchos países musulmanes comenzaron a realizarse los primeros experimentos de microfinanzas islámicas como éste, para más información al respecto v., OBAIDULLAH, *Introduction to Islamic Microfinance*.

<sup>982</sup> LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat*, pp. 288, 450.

<sup>983</sup> Muchos andalusíes se han establecido en Fez en diferentes épocas, lo cual no quiere decir que haya una conexión o una causalidad y que se realicen más prácticas usurarias en esta ciudad por haber un elevado número de habitantes de origen andalusí, aunque sí podría considerarse una evidencia de que los andalusíes no eran ajenos a este tipo de actividades.

*payables à long terme, mais trente, cinquante pour cent ou plus au-dessus du tours. La dette est reconnue par acte notarié. Alors l'emprunteur vend ses marchandises aux enchères ou plus souvent les revend au prêteur à bas prix, la différence en moins tenant lieu d'intérêt. Mais en mauvaises années, ces créanciers ne peuvent faire face à leurs obligations. Ces pratiques sont plus répandues à Fès que partout ailleurs au Maroc.*<sup>984</sup>”

El artículo de Michaux-Bellaire -al que hice referencia en la Sección Segunda al hablar del *bay' al-'ina*- también relataba el caso de la transacción usuraria entre unos comerciantes que tuvo lugar en Fez<sup>985</sup>:

*“... Le nouveau venu se décida alors à exposer le but de sa visite; il avait besoin d'argent et sollicitait un prêt pour quelques mois, en offrant de déposer en garantie le titre de propriété d'une maison neuve sise à peu de distance. En entendant parler d'emprunt, la figure de mon ami le négociant, jusque-là souriante et aimable, se fit tout à coup sérieuse et grave:*

*- “Vous savez (lui dit-il) combien je serais heureux de vos rendre service; mais malheureusement je n'ai pas d'argent disponible en ce moment, je puis vous le jurer par Sidi Un Tel et Sidi Un Tel et j'en suis vraiment désolé”.*

*Comme le quémandeur insistait, l'autre renouvela ses serments et devant cette accumulation d'évidents mensonges faits en invoquant tous les saints de l'Islam, je ne pouvais m'empêcher de penser aux soupières de porcelaine rangées soigneusement dans le vieux coffre-fort anglais*<sup>986</sup>. *Enfin devant l'insistance un peu désespérée de l'emprunteur:*

*- “Je n'ai pas d'argent hélas (lui dit encore mon ami) mais j'ai de sucre.”*

*- “Du sucre (répéta l'autre avec un profond soupir) eh bien je prendrai du sucre”. Les deux négociants se mirent alors à faire des calculs pour savoir combien il fallait de sacs de sucre pour faire la somme demandée. Je ne pus m'empêcher de me rendre compte que mon riche ami comptait pour un prêt de trois mois, le sucre exactement au double du prix marchand. C'était comme je vous l'ai dit, il y a trente ans environ, le sucre valait alors à Fès 7 douros ou 35 pesetes hassani le sac: il fut froidement compté à 70 pesetes, payable à 3 mois, ce qui faisait du 400% par an et il fut convenu que mon ami allait envoyer la quantité de sacs de sucre nécessaire, que les conditions de prêt seraient consignées dans un acte d'adoul et que l'emprunteur enverrait au prêteur le titre de propriété de la maison servant de gage. Tout bien entendu, l'emprunteur se retira en se confondant en remerciements et quelques minutes après son départ, mon ami le prêteur qui malgré ses déclarations n'avait pas un seul pain de sucre appela un de ses commis, l'envoya avec un mot pour un marchand de sucre et le chargea de faire porter ce sucre chez l'emprunteur, de faire le contrat par adoul et de rapporter le titre de propriété garantissant le prêt. Cela fait il prit son chapelet et marmotta pendant quelques instants des litanies ou des calculs. Puis il frappa dans ses mains et un autre serviteur accourut:*

*- “Dans l'après-midi (lui dit-il) on vendra du sucre à tel fondaq (celui de l'emprunteur), tu le rachèteras pour mon compte et tu le feras porter chez un tel (celui chez qui il venait de faire prendre le sucre); mais tu ne l'achèteras pas pour plus de 32 p. 50 le sac, maximum”*

*- “Nam ia Sidi” répondit le serviteur et il partit.*

*Un an après environ, je retournais à Fès et je trouvais le fondaq de mon ami installé dans la maison qui avait servi de gage à l'achat de sucre dont il vient d'être question.*

<sup>984</sup> LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat*, p. 450, remite a *Diplomatic and Consular reports*, n° 1476, p. 27.

<sup>985</sup> MICHAUX-BELLAIRE, « Conférences », pp. 320-323.

<sup>986</sup> M. E. Michaux-Bellaire había sido testigo de que el mercader sí disponía de dinero en efectivo.

- “J’étais un peu à l’étroit dans l’autre fondaq (me dit le brave commerçant) et mon ami Un Tel (l’acheteur de sucre de l’année précédente) m’a demandé de lui acheter cette maison. Je l’ai achetée pour lui faire plaisir: il faut bien de se rendre service entre amis et entre musulmans, mais je n’en avais vraiment pas besoin”.

Ce que mon généreux ami oubliait de dire, c’est que la maison valait une vingtaine de mille francs et qu’il l’avait eue pour le prix de cent et quelques sacs de sucre, cinq mille francs à peine. L’acheteur de sucre n’avait pas pu payer à l’échéance en doublant encore une fois la somme. Devant l’impossibilité de payer à la deuxième échéance, le prêteur avait exigé son argent et s’était fait rembourser en se faisant transférer la propriété de l’immeuble qui garantissait l’achat du sucre. En un an l’affaire avait été bâclée.

...C’est une preuve que l’usure fait bien partie des usages commerciaux du pays. Presque toutes les affaires usuraires courantes, connues sous le nom de **mouamala**, sont faites sous le prétexte de ventes de sucre, vraiment, étant donné les bénéfices formidables que laisse ce commerce, on pourrait bien vendre le sucre un peu moins cher. L’usure se présente au Maroc sous d’autres formes et en cherchant bien on la trouve un peu partout, dissimulée sous des apparences variées. Les transactions les plus courantes pour déguiser l’usure sont: l’achat des récoltes en herbe, l’achat des toisons avant l’époque de la tonte, les avances de semences, etc...; cependant, ces différentes opérations peuvent présenter quelques **risques** qui, jusqu’à un certain point, atténuent le procédé usuraire... La plupart des marocains riches font l’usure directement ou indirectement...”

De este texto es destacable, además, cómo el término *mu’āmala*, que tradicionalmente designa a las transacciones económicas, en el Marruecos de esta época se usa como un eufemismo para referirse a las operaciones usurarias.

Siguiendo con Marruecos, el español Teodoro Cuevas realizó una descripción de los usos y costumbres de la ciudad de Larache -ya que se encontraba en la zona del protectorado español- y que fue publicada en el *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*. En ella, Cuevas relata las prácticas de los judíos usureros<sup>987</sup>. El texto dice lo siguiente:

“Siendo pobre el *fel-lah* o labrador árabe, imposibles se le harían las grandes especulaciones en ganado que necesitan de regular caudal para llevarlas a feliz término. Véase por lo tanto obligado á recurrir al judío, que, usurero por naturaleza é infatigable especulador, se encuentra constantemente dispuesto a hacer negocio. Compra, pues, el judío y entrega al moro el ganado, al coste y de cuenta social, es decir, que según hubiese sido el trato tendrá derecho el segundo á percibir la mitad, el tercio, el cuarto ó la quinta parte neta de los beneficios que se realizaren al tiempo de efectuar la venta. Y esta parte de utilidades la alcanza al moro á trueque de tener á su cargo el cuidado y la custodia del ganado y su pastoreo, que según la estación le cuesta de 20 á 40 ducados cada año, además de un alquicel y un par de babuchas como regalo al pastor. Verdad es que se apropia los productos en leche; pero es tal á menudo la necesidad de ofrecer las posibles ventajas al hebreo, con objeto de que no busque algún pretexto para retirar el ganado, que se hace indispensable entregarle 20 libras anuales de manteca de las 50 en que se calcula el producto medio de cada vaca parida [...]”

---

<sup>987</sup> Agradezco a la investigadora Manuela Marín que me haya proporcionado esta referencia bibliográfica, CUEVAS, “Estudio general sobre geografía, usos agrícolas, historia olítica y mercantil, administración, estadística, comercio y navegación del bajalato de Larache”, XV, pp. 174-180.

La usura en este texto recibe el nombre de *tāla*<sup>988</sup> y también se hace referencia a ella respecto de la especulación con ganado lanar:

*“Cuando el fel-lah desea especular en ganado lanar, acude igualmente y según acabamos de decir, al capitalista judío, que en esta clase de negocio enseña sus puntas de usurero. Y en efecto, si en el ganado vacuno se le ve apretar al árabe con objeto de concederle la menor parte posible en las utilidades, le cuenta por lo menos las reses al coste; pero en la especulación referente al ganado lanar, presenta el judío al moro el cebo de interesarle en la mitad del capital y ganancia, pero establece los precios de compra á un 50 por 100 más que en lo que en realidad se ha pagado. De esta suerte si un carnero ha costado dos pesos fuertes, se cuenta á razón de tres, y como el árabe queda interesado en la mitad del capital y ganancias, debe la mitad del capital de tres que en documento público reconoce, resulta que ha de pagar uno y medio y el judío que solo contribuye con medio ha conseguido realizar instantáneamente una operación ventajosísima. Esta misma mitad del capital está el moro obligado a reintegrarla en cuatro años, y con objeto de hacer esta responsabilidad efectiva, el judío se queda con la totalidad de la lana al precio corriente en el mercado, cóbrase su mitad y además la parte del moro que le debe en concepto de reembolso de capital. Si con la mitad de la lana correspondiente al moro no se cubre la cuarta parte de la deuda, debe el interesado completar el pago con dinero ú otros efectos.”*

Cuevas continúa contando que si el campesino musulmán no satisface los plazos o deja de pagar de manera intencionada, el judío puede retirarle el ganado sin remunerarle su trabajo ni darle participación en las ganancias y, como la mayoría de las veces se retrasa en el pago, pasa a convertirse en una especie de esclavo del judío, que acaba quedándose con las pocas propiedades que su socio tenía antes de hacer tratos con él<sup>989</sup>.

Más adelante vuelve de nuevo a este tema<sup>990</sup>:

*“...dejaremos indicado que los israelitas de Alcázar operan con fondos de sus correligionarios de Tánger que les interesan en una tercera parte del negocio por razón de la industria; que semejante tráfico ha tenido hasta hace muy poco tiempo la usura por principal objetivo y que apartado de él á causa de la penuria de los tiempos, gira hoy sobre las especulaciones en siembras y ganados y en la venta al detalle ó al por mayor, al contado ó á plazo de los géneros de algodón ingleses y de los azúcares refinados en Francia, además de otros artículos menos importantes de entrambas procedencias que explicaremos en su tiempo y lugar.”*

En estos tres fragmentos, Cuevas hace referencia a la ganadería, pero más adelante, también menciona las prácticas usurarias de los judíos de Larache en relación al comercio exterior<sup>991</sup>:

*“Las condiciones generales y corrientes entre los hebreos de Tánger y los de esta provincia son, que el negocio se hace de cuenta social, interesando los de acá en una mitad, tercio ó cuarto de ganancias y pérdidas en cambio de su cooperación ó gerencia. El capitalista tangerino traza el plan general de la especulación, hace los pedidos a Europa, envía allá los productos indígenas, atiende al libramiento, negociación y pago de letras,*

---

<sup>988</sup> CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XV, p. 178.

<sup>989</sup> CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XV, p. 176.

<sup>990</sup> CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XV, p. 365.

<sup>991</sup> CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XVI, p. 232.

*cargando un interés constante de 6 por 100 al año sobre el capital en juego. En cambio el socio industrial en este distrito recibe los géneros extranjeros que vende al contado ó á plazo, efectúa los cobros y demás ingresos en metálico, coloca las sumas grandes ó pequeñas á cambios usurarios [...] llevando exacta correspondencia con su socio capitalista á quien engaña, no obstante, cuando la ocasión se le presenta.”*

El autor añade que esta es la generalidad de los casos, reconociendo que entre la clase mercantil hebrea hay personas “*muy dignas de respeto y consideración por su probidad y buena fe*”<sup>992</sup>, aunque también dice que estas excepciones son contadas.

Este texto nos habla, por tanto, de los beneficios obtenidos por los judíos de forma usuraria, aunque las sociedades en la ganadería parecen estar dentro de lo legal en cuanto a la forma de los contratos se refiere. En lo que relativo a los préstamos con intereses, los judíos de Larache obtienen el género que les proporcionan los de Tánger, lo venden por un precio menor al que ellos mismos pagaron e invierten ese dinero en préstamos usurarios a los “*moros campesinos á quienes engañan incluso cobrando dos veces consecutivas la misma deuda por haberse olvidado los infelices deudores de retirar de manos de su poco delicado prestamista el documento de crédito*”<sup>993</sup>:

*“Presta el judío al campesino moro cierta cantidad de dinero por un plazo de seis á siete meses, mediante el interés de cincuenta por ciento que aquel denomina diez-quince, con objeto de que el árabe que de ordinario no sabe contar más que hasta veinte, comprenda que por cada duro que recibe tendrá que devolver duro y medio. Antes era el interés diez-veinte, ó el 100 por 100, y esto por solo tres meses.*

*Sin embargo, atendida la enormidad del beneficio y cuando el deudor no puede cumplir á tiempo con su compromiso, es la costumbre concederle sin aumento de prima otro plazo igual al primitivo. También en esto ha mejorado la condición del árabe que antes obtenía un aplazamiento en el único caso de consentir en el aumento de otro 50 por 100 sobre el capital sumado á los intereses vencidos.”*

Un dato importante que aporta este estudio es la forma en que los contratos se realizan teniendo en cuenta que la usura no era algo lícito. El usurero se presentaba ante los testigos (*adules*) con un gran número de piezas de tela que entregaba al deudor por un precio que es siempre la suma del capital prestado con la de los intereses estipulados, de forma que en el contrato sólo figura una transacción de compra-venta aplazada. Al tratarse de una transacción válida desde el punto de vista islámico, cuando el plazo se cumple el deudor es obligado a pagar mediante apremios, citaciones, embargos, multas, encarcelamientos y demás<sup>994</sup>.

Estos son sólo algunos ejemplos de los documentos y las obras de los siglos XIX y XX que hablan sobre el problema de la usura en los países musulmanes. En ocasiones

---

<sup>992</sup> CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XVI, p. 233.

<sup>993</sup> CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XVI, p. 235.

<sup>994</sup> La transacción que se emplea, que es la venta de una tela por su precio base más los intereses responde al esquema de funcionamiento de la venta *murābaḥa*, CUEVAS, “Estudio general sobre geografía...”, XVI, pp. 235-236.

encontramos en dichos documentos afirmaciones tales como que en Marruecos la usura llegó a formar parte de la vida económica hasta el punto de convertirse en una institución que nadie se atrevía a tocar y a la que la *šarī'a* debió adecuarse -e incluso ponerse a su servicio- por miedo a comprometer los intereses de personas poderosas<sup>995</sup>. Cualquier *hīla*, incluso la más rudimentaria, bastaba para adecuar al prestamista a lo que exigía la ley, aunque, como hemos visto en la descripción del bajalato de Larache, a veces ni siquiera se empleaban argucias para ocultar los préstamos con intereses.

En su obra titulada *Juifs et Musulmans au Maroc 1859-1948*, Mohammed Kenbib retrata la sociedad marroquí de esta época y, concretamente, se centra en el estudio de las relaciones intercomunitarias. También en este estudio encontramos bastante información acerca de las prácticas usurarias de los judíos marroquíes en un capítulo que se denomina “Usure, contrebande d’armes, insecurite et reclamations juives”<sup>996</sup>. En él, Kenbib explica que esas “reclamaciones judías” hacen en realidad referencia a las cuentas pendientes de cobro que los judíos tenían por los préstamos usurarios que realizaban y que éstas fueron determinantes en la acentuación de las ingerencias extranjeras en Marruecos en época colonial -ya que los judíos pedían ayuda a las potencias extranjeras para poder cobrar sus deudas- y culpables en gran medida del deterioro de las relaciones interconfesionales, porque la situación resultante contribuyó al empobrecimiento de los campesinos marroquíes:

*“Facteur déterminante dans l’accentuation des ingérences étrangères et la cristallisation des défaillances de l’Etat, les « réclamations juives », selon la terminologie des légations, étaient essentiellement axées sur des créances usuraires. De par la gravité de leurs implications politiques, diplomatiques et financières, voire militaires, elles finirent par devenir « la bête noire de Moulay Hassan » (Patenôtre) et l’un des principaux facteurs de corrosion de l’assise des relations judéo-musulmanes dans le pays.”*<sup>997</sup>

La práctica usuraria más extendida según Kenbib era la de las sociedades agrícolas ficticias que no sólo los judíos podían realizar debido a su condición de “protegidos”, sino que también los europeos llevaban a cabo, aunque Kenbib culpa también a los propios musulmanes de la abundancia de estas prácticas por pedir los préstamos que después les “asfixiaban”<sup>998</sup>. En Fez, las cárceles se llenaron de campesinos musulmanes incapaces de pagar sus deudas y los judíos, que no podían recuperar el dinero que les debían, se quedaban sus tierras, animales y demás propiedades y recurrían a Francia a través del embajador -en calidad de ciudadanos franceses- para no caer en la bancarrota, como ilustra el siguiente texto recogido por Kenbib:

---

<sup>995</sup> MICHAUX-BELLAIRE, « Conférences », pp. 313, 327.

<sup>996</sup> KENBIB, *Juifs et Musulmans*, pp. 253-308.

<sup>997</sup> KENBIB, *Juifs et Musulmans*, pp. 253-254.

<sup>998</sup> KENBIB, *Juifs et Musulmans*, pp. 262, 263.

*“Le non recouvrement de nos créances, déclarèrent-ils, nous a placés dans une situation très précaire. Nous avons été obligés de vendre notre mobilier et les bijoux de nos femmes. Devant la banqueroute qui nous menace nous en appelons à la générosité de la France.”<sup>999</sup>*

Kenbib opina que tanto Francia como Inglaterra respaldaron las reclamaciones de las deudas que los judíos tenían pendientes atendiendo a la sensibilidad de sus respectivos gobiernos a la tolerancia religiosa<sup>1000</sup>. Todas estas actuaciones contribuyeron al empeoramiento de las relaciones y, en definitiva, al empobrecimiento de Marruecos según Kenbib.

El estudio de Lucette Valensi sobre los campesinos en Túnez en los siglos XVIII y XIX, por otro lado, pone de manifiesto que los europeos también realizaban préstamos a interés a los campesinos, la mayoría de las veces, comprando aceite de oliva y pagándolo por adelantado. Éstos necesitaban dinero en efectivo para hacer frente a los impuestos que les imponían, pero en momentos de escasez no podían devolverlo a sus acreedores<sup>1001</sup>:

*“Une autre étape dans la mainmise du grand négoce est franchie quand les débiteurs ne sont pas en mesure d’acquitter leurs obligations auprès des prêteurs européens: des poursuites son engagées, et les biens des propriétaires, saisis. Dans le seul mois de novembre 1838, le consulat de France reçoit 98 réclamations, dont beaucoup sont provoquées par les demandes d’expropriation contre des débiteurs insolvables qui avaient engagé une, deux, voire trois récoltes successives d’huile d’olive.”*

Por su parte, uno de los documentos que nos proporcionan información sobre Argelia a principios del siglo XX es el siguiente decreto francés relativo a la represión de la usura en el que se expone:

*“Des plaintes de plus en plus nombreuses, et qui ont provoqué plusieurs circulaires du gouvernement général d’Algérie et du procureur général près la cour d’appel d’Alger, manifestent les agissements de plus en plus scandaleux des usuriers algériens à l’égard des Européens et des indigènes et aussi l’habileté avec laquelle ils dissimulent la perception de profits exorbitants sur les prêts d’argent qu’ils consentent.”<sup>1002</sup>*

Según Rodinson, los textos de este tipo -oficiales o no- podrían multiplicarse casi al infinito<sup>1003</sup>, y también se encuentran apreciaciones de los propios juristas musulmanes hablando al respecto, como ocurre con el fragmento siguiente:

---

<sup>999</sup> KENBIB, *Juifs et Musulmans*, p. 268, remite a AEP, CP, 58, Fès 24.5.1889, Annexe I.

<sup>1000</sup> Kenbib intenta decir que se favoreció a los judíos tras la concienciación sobre la tolerancia religiosa, que fue consecuencia del holocausto nazi.

<sup>1001</sup> VALENSI, *Fellahs Tunisiens*, p. 514.

<sup>1002</sup> Informe del presidente de la República francesa firmado por el ministro del Interior (R. Salengro) y el ministro de Justicia (M. Rucart) como exposición de los motivos de ese decreto, *Journal Officiel*, 18 de julio de 1936, p. 7477, GAFFIOT, “La Répression de l’usure en Algérie”, p. 110.

<sup>1003</sup> RODINSON, *Islam y capitalismo*, p. 63.

*“Es un lugar común repetir que la usura constituye una de las plagas sociales de Argelia. Sobre todo los indígenas son víctimas de ella por parte de los israelitas, caviles, mozabitas y árabes... los musulmanes, al entregarse a ello, sospechan vagamente, por lo menos en muchos casos, la ilegalidad y confunden siempre la usura y el interés del capital. Es muy probablemente una de las razones por las cuales se constata en ellos una cierta repulsión, por cierto meramente formal, contra el interés.”<sup>1004</sup>”*

Por tanto, aunque según Rodinson los musulmanes modernistas han relacionado la entrada del colonialismo en los países musulmanes con el inicio de las prácticas usurarias en ellos<sup>1005</sup>, con algunos de estos textos queda demostrado que la usura ya se practicaba antes del colonialismo. Prueba de ello es, por ejemplo, que en La Meca se utilizase un tipo de venta -en principio- legal, como es la *murābaḥa*, para eludir la prohibición del *ribā*, ya que dicha actividad no fue importada por el colonialismo europeo.

---

<sup>1004</sup> FEKAR, *L'Usure en droit musulman et ses conséquences pratiques*, pp. 10, 12. La traducción al español está extraída de RODINSON, *Islam y capitalismo*, p. 63.

<sup>1005</sup> Rodinson acusa a los “musulmanes modernistas” de realizar esta vinculación, aunque no menciona a ninguno en particular, v. RODINSON, *Islam y capitalismo*, p. 63.





## CAPÍTULO 15: NECESIDADES DE CRÉDITO Y FORMAS DE OBTENERLO

En este capítulo pretendo recopilar toda la información que ha ido apareciendo a lo largo de mi estudio para recrear la actividad económica de al-Andalus, dibujando un escenario general sobre las necesidades de crédito, los tipos de préstamo y de prestamista que podían darse y la manera en que se eludía la prohibición de la usura. Mi objetivo es que, a raíz del modelo reconstruido en este capítulo, que incluye actividades de diferentes lugares y épocas, se puedan recomponer las prácticas crediticias y comerciales que en una sociedad islámica pudieran tener lugar en un plano paralelo al de la jurisprudencia, y digo paralelo porque, como mostraré a continuación, muchas de las prácticas documentadas tienen denominaciones que aparecen en las obras de *fiqh* y son objeto de debate legal, aunque en la realidad no cumplen las expectativas de las normas que las regulan.

### 15.1. Necesidades de crédito

Con el desarrollo de la actividad comercial alrededor del siglo XII en el Mediterráneo, la necesidad de crédito aumentó, aunque también se realizaban otros tipos de préstamo como los destinados a fines agrícolas o ganaderos, los de tipo personal -pequeños préstamos para cubrir necesidades personales de otro tipo, como el vestido, el calzado o diferentes imprevistos- o los créditos que solicitaban ciertos gobernantes para determinadas empresas como podían ser campañas militares, embajada y demás. Este último tipo de crédito es el que, en el mundo cristiano, llevó a ciertos judíos a una especie de simbiosis con los gobernantes, que obtenían préstamos a cambio de ofrecer protección a sus prestamistas, aunque no he encontrado ningún texto que corrobore la existencia de este tipo de crédito en ámbito islámico y, dado que también en el mundo islámico existe la figura del “judío de la corte”, es una situación que también podría haberse dado en las sociedades islámicas. Los encargados del gobierno en distintas épocas y lugares siempre han tenido la necesidad de pedir créditos, principalmente para emprender campañas militares<sup>1006</sup>.

Mientras que el tipo de crédito que solicitaban los gobernantes, el comercial y el agrícola son créditos solicitados por personas de posiciones sociales o profesiones determinadas, los créditos personales podría pedirlos cualquiera sin importar su grupo social. Como Goitein señala en su estudio sobre el material de la *Genizah*, las sociedades comerciales y agrícolas cubrieron, en gran medida, las necesidades de crédito de la población

---

<sup>1006</sup> MILLS, *Interest in Interests*, p. 8. Mandel remite a un caso sucedido en China y recogido en los anales de Han-Chou en el que un usurero chino llamado Wu-Yen-chih había prestado mil *catties* de oro al gobierno de Zhou Yafu para reprimir la “rebelión de los siete reinos” en el siglo II, por lo cual cobró un interés del 1000%, MANDEL, *Tratado de economía marxista*, I, p. 199.

de las sociedades islámicas, pero con el cambio económico que tuvo lugar alrededor del siglo XII, parece que el modelo crediticio comenzó a expandirse también por *dār al-islām*. Recordemos que, en su estudio, este autor señaló que en el siglo XII la documentación de la *Genizah* -en la que aparecen transacciones entre judíos, pero también entre judíos y musulmanes- refleja un cambio en las prácticas económicas, sobre todo en la segunda mitad del siglo, donde los créditos comerciales parecen ir sustituyendo a la sociedad y la *muḍāraba* o *qirāḍ*<sup>1007</sup>. También observó que, en la misma época, también se dio un incremento de las compensaciones, o intereses sobre los préstamos.

- **Comercial:** En la Sección Segunda de este estudio he mostrado numerosas transacciones comerciales que podrían emplearse como modo de disimular créditos o préstamos a interés. Estas debían usarse cuando el “prestamista” en cuestión fuese musulmán, e incluso cuando se tratase de un *ḍimmī*. De cualquier forma, las transacciones comerciales con *ḥarbīs* debían realizarse de manera mucho menos controlada y, quizá, no se vigilase tanto el que las transacciones fueran legales.
- **Agrícola o ganadero**<sup>1008</sup>: Aunque -como apuntó Goitein- hasta el siglo XII las sociedades agrícolas sirvieron para suplir la función que cumplirían posteriormente los créditos<sup>1009</sup>, eso no quiere decir que dichas sociedades tuvieran que estar, necesariamente, limpias de usura. Los ejemplos que he encontrado, aunque perteneciesen a épocas muy recientes en la historia, reflejan que los dueños de las tierras en las que el socio/aparcero trabajaba, en muchas ocasiones, adelantaban el pago de su parte de la sociedad al socio en forma de crédito a interés. Dicho socio finalizará el año debiendo o siendo debido dependiendo de las horas que trabaje, por lo que cualquier enfermedad o contratiempo supone que se vea inmerso en una deuda. Por otro lado, los dueños de las tierras que los campesinos trabajaban también se aprovechaban de las necesidades que éstos no podían cubrir con su parte de los beneficios -o su salario en el caso de que se les contratase por horas o por servicio- para ofrecerles pequeños préstamos a interés para calzado, ropa y demás. También he podido obtener información sobre ciertas sociedades ganaderas, ejemplo de lo cual es el artículo sobre Larache que hablaba sobre las prácticas usurarias de los judíos autóctonos. Otras muchas veces, como Kenbib señaló, sólo se utilizaba el nombre de la sociedad para encubrir los

---

<sup>1007</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 253.

<sup>1008</sup> Existen varias obras cuyo objeto de estudio es la agricultura en al-Andalus, pero, en las que he consultado, no he encontrado información sobre las actividades usurarias que los créditos agrícolas o las sociedades comerciales podían ocultar, v. LAGARDÈRE, *Paysans d'Al-Andalus; The Making of Feudal Agricultures?*; GUICHARD, “Le problème des structures agraires en al-Andalus avant la conquête chrétienne”.

préstamos<sup>1010</sup>. En uno de los capítulos de su obra sobre los campesinos andalusíes, Vincent Lagardère examina el funcionamiento de las sociedades agrícolas a través de textos de historiadores, geógrafos y, sobre todo, de jurisconsultos andalusíes. El activo debate entre alfaquíes sobre el reparto de tareas y beneficios que cada tipo de sociedad debe implicar indica que existía una preocupación entre los juristas por el hecho de que los implicados en estas sociedades pudieran obtener beneficios que no les correspondiesen<sup>1011</sup>. En un estudio sobre el valle de Alfandech tras la conquista cristiana, su autor, Ferran García-Oliver, refleja como la zona se encuentra inmersa en una red de endeudamiento típica de cualquier sociedad agrícola. Como ejemplo del tipo de documentación que maneja para el estudio de dicha red de endeudamiento, García-Oliver expone la existencia de, entre otros materiales, ocho libros de cuentas pertenecientes a un tal Alí Mofareg (‘Alī Mufarriġ) en los que él mismo aparece en más de cuarenta y cinco albaranes como acreedor de agricultores, tanto de la zona como forasteros<sup>1012</sup>.

- **Personal:** Este tipo de crédito puede abarcar un amplio espectro de situaciones. Cualquier persona, fuesen cuales fuesen sus necesidades, podía recurrir a un prestamista para obtener dinero y las cantidades de dichos préstamos podían variar según el fin buscado por el prestatario. También muchas de las transacciones comerciales tratadas en la Sección Segunda podían servir para este propósito ya que, aunque algunas veces se disfracen de actividad comercial, el fin al que se destina el dinero obtenido de dicho tipo de transacción no es un fin comercial, por ejemplo, las transacciones del tipo *bay' al-'ayn*, *bay' al-'īna* o *mujāṭara* -que consisten en vender un producto en efectivo para inmediatamente volverlo a comprar de forma aplazada por una cantidad inferior o superior-, realmente no tienen como finalidad la venta en sí misma, sino prestar dinero a alguien para una necesidad cualquiera y obtener un beneficio a cambio.

---

<sup>1009</sup> GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 170.

<sup>1010</sup> KENBIB, *Juifs et Musulmans*, pp. 262, 263.

<sup>1011</sup> LAGARDÈRE, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus*, pp. 125-175.

## 15.2. Tipos de prestamistas

El hecho de que el préstamo a interés haya estado tan mal visto en cualquier época y lugar ha provocado, en cierta medida, que sean los grupos “ajenos” a la sociedad donde se realizan los que se hayan especializado en esta actividad a lo largo de la historia. Algunos ejemplos son los judíos de Marruecos, los griegos y otros extranjeros en el Egipto moderno, los comerciantes hindúes (banianos) en la India, los judíos y lombardos en la Europa medieval, o en China los banqueros del Shansi. Según Rodinson, sin embargo,

*“Donde las comunidades de este tipo existían en muy pequeño número como para proveer plenamente a esa función social, los musulmanes se encargaban de ella de buena gana. Pero repitamos que incluso allí donde existían esos especialistas, muchos musulmanes no desdénaron nunca hacerles competencia bajo otra forma, por lo general de manera apenas encubierta.”*<sup>1013</sup>

Del mismo modo, los judíos, quienes también tenían prohibido por sus leyes el cobro de intereses a gente de su propia comunidad, también recurrían a prestamistas de otras confesiones. Los préstamos que gentiles -tanto cristianos como musulmanes- les concedían pueden documentarse a través de los documentos de la *Genizah* de El Cairo. Los préstamos y demás actividades interconfesionales debían ser una herramienta de gran utilidad que permitía a los musulmanes realizar prácticas de dudosa legalidad sin llamar tanto la atención.

Por estos motivos y, teniendo en cuenta que estamos hablando de una sociedad musulmana, he decidido dividir los prestamistas en musulmanes, *ḍimmīs*, y *ḥarbīs*, que se especializarán en diferentes tipos de crédito según su situación y posibilidades dentro del ámbito musulmán donde tenga lugar su actividad:

- **Musulmanes:** Los prestamistas que perteneciesen a la confesión musulmana debían tener más cuidado que los no musulmanes a la hora de cometer *ribā*, por lo que las transacciones usurarias que realizasen debían respetar la *ṣarī'a* en su aspecto formal. De los cuatro tipos de crédito que he mencionado en el primer apartado, los prestamistas musulmanes podrían desempeñar en mayor medida tres de ellos, el crédito agrícola, el comercial y el personal. El préstamo a gobernantes parece estar reservado a las minorías y seguramente sería el más lucrativo, ya que las sumas prestadas serían más abundantes y, normalmente, un musulmán que dispusiese de ese dinero y que realizase un préstamo a un gobernante podría suponer para él una amenaza, mientras que un *ḍimmī* no podría aspirar más que a gozar de su favor, situación que más adelante ilustraré con un texto granadino de época zirí perteneciente al *Tibyān*. Los musulmanes también proveerían de

---

<sup>1012</sup> GARCÍA-OLIVER, *La vall de les sis mesquites*, pp. 86-93.

crédito a algunos judíos, ya que los judíos tenían prohibido cobrarse intereses entre ellos<sup>1014</sup>. Es posible imaginar, por tanto, que, de entre los *ḍimmīs* andalusíes, los judíos tuviesen mejores medios para realizar préstamos de grandes cantidades que los cristianos, aunque ningún documento lo dice claramente.

- **Ḍimmīs:** En cuanto a los prestamistas pertenecientes a la minoría no musulmana, lo más plausible es que realizasen préstamos de cualquier tipo. En las fuentes analizadas hemos encontrado evidencias de préstamos comerciales, agrícolas y ganaderos, personales e incluso préstamos a los gobernantes.
- **Ḥarbīs:** Cuando un musulmán acudía a solicitar un crédito de un ḥarbī, debía tratarse, seguramente, de un crédito de tipo comercial, ya que un ḥarbī difícilmente podría verse en la situación de conceder a un musulmán ninguno de los otros tipos de crédito mencionados. No he encontrado, no obstante, ninguna evidencia de este tipo de transacciones, aunque debieron tener lugar en la medida en que existía un comercio internacional y el crédito es indispensable en las relaciones comerciales a distancia, como puso de relieve Lydon en *On Transaharan Trails* para el caso del comercio transahariano<sup>1015</sup>.

---

<sup>1013</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 56-57.

<sup>1014</sup> No sabemos hasta qué punto los judíos realmente respetaban esta prohibición o si se daban préstamos entre ellos sin intereses, en cuyo caso no recurrirían a prestamistas musulmanes. En cualquier caso, en el material de la Geniza estudiado por Goitein aparecen casos de préstamos de musulmanes a judíos, por lo que sabemos que tenían esa posibilidad, GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, p. 257.

### 15.3. Maneras de eludir la prohibición de la usura

En este apartado, mi pretensión es recopilar todas aquellas prácticas que en alguna ocasión se hayan señalado en los textos que he examinado como forma de eludir la prohibición de la usura en contextos islámicos. Muchas de ellas han aparecido en las obras de los viajeros europeos de las que hablé en el primer capítulo, mientras que otras se mencionan en las propias fuentes legales y en los tratados de *ḥisba*.

Los juristas musulmanes de épocas pasadas solían encontrar soluciones para adaptar las reglas islámicas y las restricciones a las necesidades comerciales de su época. Uno de los medios que utilizaban era aplicar conceptos como los de *talfiq*, -surgimiento de diferentes opiniones legales-, el *istiḥsān* -preferencia-, el *istiṣlāḥ* -bien común- o la *ḍarūra* -necesidad-. El más común de los métodos entre los juristas hanafíes era el de emplear las *ḥiyal*<sup>1016</sup> -las estratagemas legales-, aunque también los šāfi'íes las aceptaban<sup>1017</sup>. En zonas mālikíes, pese a la oposición doctrinal al uso de dichas estratagemas, éstas también se llevaban a cabo, prueba de lo cual es el uso de la mohatra en al-Andalus, de la que hablaré a continuación. Estos son algunos de los medios más frecuentes para eludir la prohibición de la usura:

- La práctica más sencilla es la que consiste en exagerar, en un reconocimiento de deuda (*iqrār*), la cantidad que el acreedor ha prestado en realidad para que, de ese modo, la suma que el deudor devuelva tras el plazo fijado sea mayor a la que recibió, presentando testigos que lo corroboran sin ser cierto. Esta práctica la tenemos documentada para el Irán del siglo XVII en la obra de Chardin<sup>1018</sup> y también para La Meca en la obra de Hurgronje<sup>1019</sup>, donde se nos dice que se denominaba a dichos préstamos con el nombre que designa a los préstamos sin intereses (*qard ḥasan*).
- En la obra de Hurgronje sobre La Meca también se señala a la venta *murābaḥa* como herramienta para eludir la prohibición de forma legal. La reprobabilidad de la *murābaḥa* es un tema que está más ampliamente tratado en la Sección Segunda.
- Una de las técnicas que más aparece en distintas obras, incluso en las de *fiqh*, es la del cambio de una moneda por otra. Dubié documentó la práctica del *mud'af* (doblar), que consistía en prestar en una moneda y recuperar la suma en otra

---

<sup>1015</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 312.

<sup>1016</sup> Algunos ejemplos de la literatura de *ḥiyal* entre los ḥanafíes son el *Kitāb al-majāriy fī l-ḥiyal* de al-Šaybānī y el *Kitāb al-ḥiyal wa-l-majāriy* de al-Ḥaṣṣāf.

<sup>1017</sup> Un ejemplo de la literatura de *ḥiyal* entre los šāfi'íes es el *Kitāb al-ḥiyal fī l-fiqh* de Abū Ḥātim Maḥmūd b. al-Ḥasan al-Qazwīnī.

<sup>1018</sup> CHARDIN, *Voyages du chevalier Chardin*, pp. 121 y sigs.

<sup>1019</sup> HURGRONJE, *Mekka in the Latter Part*, pp. 4-6, 30-33.

moneda diferente, cobrando el doble del valor inicial prestado<sup>1020</sup>, aunque ya para comienzos del siglo XX. Encontramos referencias a esta actividad en la obra de Idris sobre Túnez en el siglo XII<sup>1021</sup> y en el tratado de Ibn ‘Abdūn sobre el funcionamiento del zoco en Sevilla a comienzos del siglo XII<sup>1022</sup>, además de en diferentes capítulos de obras de *fiqh* acerca del cambio de oro por plata. En la obra de Ibn ‘Abd al-Barr, por ejemplo, se refleja el problema que planteaba el valor de las monedas ya durante el siglo XI en al-Andalus. Los términos de las fuentes no siempre están claros y además, hay que determinar el valor exacto de las monedas según la calidad y el peso de su metal, ya que, durante este periodo, “...hubo una devaluación de la moneda reflejada en fraudes y aleaciones pobres”. Al parecer, Ibn ‘Abd al-Barr medió en un caso en el que los vendedores de la alcaicería de al-Šaqqāqīn y de otras partes pedían un dirham de bronce adicional por cada ocho pagados en compras de diversos productos debido a esta devaluación<sup>1023</sup>. Sin embargo, al consultar los textos legales andalusíes observamos que, pese a que personajes como Ibn ‘Abdūn pretendían eliminar esta práctica, juristas como Ibn Rušd al-ġadd en su comentario a la *‘Utbiyya* no ven nada malo en ella, siempre y cuando se informase a aquel con el que se estuviese realizando la transacción<sup>1024</sup>. En las *Fatāwā*, sin embargo, su aceptación del cambio de moneda o el pago en otra moneda no es tan rotunda, sino que desarrolla una doctrina sobre lo que se debe o no se debe hacer<sup>1025</sup>.

- Las donaciones constituyen otra de las maneras en que se elude la prohibición y, de hecho, ya indiqué en el apartado sobre las donaciones de la Sección Segunda que algunos ulemas consideraban las donaciones como un tipo de *ribā* legal, aunque el término *ribā* con el sentido de obsequio o donación no parece que se usara en la época preislámica ni tampoco en la islámica<sup>1026</sup>.
- El uso de los esclavos para realizar transacciones usurarias con otras personas suscitó algunas cuestiones legales recogidas en obras como la *‘Utbiyya* que pretendían restringir esta estrategia. Como ya señalé anteriormente, alguien puede argumentar que actúa como intermediario respecto a su esclavo, que tiene

<sup>1020</sup> DUBIÉ, “Vie matérielle”, pp. 216-219.

<sup>1021</sup> IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, II, pp. 653-656.

<sup>1022</sup> IBN ‘ABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, p. 214.

<sup>1023</sup> BENABOUD, “La Economía”, *Historia de España*, VIII, p. 245, remite a IBN AL-ḤĀYĪ, *Nawāzil*, p. 17.

<sup>1024</sup> IBN RUŠD AL-ĠADD, *al-Bayān*, VIII, p. 89.

<sup>1025</sup> IBN RUŠD AL-ĠADD, *Fatāwā*, II, pp. 926-927, n° 250.

<sup>1026</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 21.



derecho a tener propiedades, cuando en realidad está realizando una transacción con su propio dinero o disponiendo libremente del dinero de su siervo<sup>1027</sup>.

- El hecho de que los dueños de las tierras no sean los que las trabajan provoca que se produzca una coyuntura en la que los dueños tienen poder sobre los agricultores, aunque establezcan sociedades en las que se reparten los beneficios. Por este motivo, en muchas ocasiones los terratenientes se convertían en prestamistas a interés de sus propios trabajadores. Este tipo de situaciones se describen en las obras de los viajeros europeos sobre Siria, Líbano y Egipto mencionadas en esta sección y, aunque es más que probable que así sucediera, no tengo constancia de que fueran prácticas habituales en época premoderna. Las sociedades agrícolas en sí mismas han servido en ocasiones para ocultar este tipo de prácticas.
- La prenda. Hay distintos tipos de contrato que se basan en la entrega en prenda de una propiedad y mediante los que se pueden ocultar prácticas usurarias. Los juristas ḥanafíes admiten el *bay' al-istiglāl*, un tipo de venta que está reconocida como un préstamo a interés y de la que ya hablé en el apartado sobre la venta con pacto de rescate (*bay' al-tunyà*) de la Sección Segunda. Se trata de una variedad de venta en la que el que compra bajo pacto de rescate estipula el derecho de arrendar lo que ha adquirido y cobrar el alquiler. El comprador alquila el producto al mismo vendedor que se lo ha proporcionado, por lo que el alquiler constituye un verdadero interés del capital anticipado por el comprador bajo el nombre de “precio”, quedando el producto en manos del acreedor en caso de impago, actuando como aval o prenda. Es el mismo funcionamiento que emplean hoy en día los *ṣukūk al-iṣṣāra*, los bonos islámicos de los que hablaré en la Cuarta Sección. También en Hadramawt tenemos documentada la *'uhda*, otro tipo de prenda que no es otra cosa que el *bay' al-istiglāl*.
- También la propia venta con pacto de rescate se ha empleado en países musulmanes de rito mālikí como medio para cobrar intereses en un préstamo<sup>1028</sup>. Ya de por sí, el *bay' al-tunyà* debería considerarse ilícito porque en él se vende algo ausente, cosa que no es lícita en el islam, pero, como ya señalé, se permite por necesidad (*ḍarūra*<sup>1029</sup>). Es fácil ocultar los intereses de un préstamo con esta actividad de diversas formas, una de ellas es simulando la venta de un terreno que oculta un préstamo. En el préstamo, el terreno sería la prenda y el supuesto comprador se quedaría con los frutos obtenidos de él, que serían los intereses.

---

<sup>1027</sup> IBN RUŠD AL-ŶADD, *al-Bayān*, VIII, p. 78.

<sup>1028</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 59-65.

Transcurridos unos días, el propietario vuelve a adquirir el terreno por el mismo precio, pero el prestamista ya ha obtenido un beneficio de dichos frutos sin cometer ilegalidad alguna.

- La *ḥawāla* o transferencia de crédito es una transacción que se permitió por su gran utilidad para el comercio a larga distancia, aunque en teoría debería considerarse *ribā*, ya que en ella se vende una deuda por otra deuda. Como ya apunté, era una de las más habituales herramientas de transferencia del dinero entre los comerciantes trans-saharianos<sup>1030</sup> y se da únicamente en una situación concreta en que alguien que tiene una deuda pero también a él le deben algo, le cede su deuda a su acreedor para liberarse, de modo que su deudor pague directamente a su acreedor. Todos los formularios notariales andalusíes que he consultado, sin embargo, recogen al menos un modelo de contrato para la *ḥawāla*. Hay que recordar que en la fetua de al-Mazārī<sup>1031</sup> se prohíbe realizar esta práctica con los cambistas (*ṣayārifa*), al igual que en la fetua de al-Burzulī<sup>1032</sup>.
- La *suftaʿya* es una transferencia de crédito parecida a la *ḥawāla* y cuyo nombre tiene origen persa. Vendría a ser una letra de crédito que servía para las transacciones que se realizaban en diferente moneda, aunque entre los documentos de la *Genizah* aparece frecuentemente en transacciones con una única moneda<sup>1033</sup>. Es una práctica documentada en al-Andalus pese a no aparecer en las obras de *fiqh* mālikí. Esto es debido, seguramente, a que una transferencia de crédito a grandes distancias implica relación con gente de lugares donde otras escuelas son las predominantes. El texto que acredita la utilización de la *suftaʿya* en al-Andalus cuenta que un ulema acudió a al-Andalus con una letra de crédito (*suftaʿya*) y 5000 dirhams en efectivo<sup>1034</sup>. Como la *ḥawāla*, el hecho de que implique la venta de una deuda por otra debería convertirla en una práctica prohibida, pero es que, además, constituye un buen ejemplo de transacción usuraria porque se sabe que se añadía una penalización por cada día de retraso en la entrega de este documento en su lugar de destino<sup>1035</sup>. Tanto la *ḥawāla* como la *suftaʿya* solían ir acompañadas de papeles de crédito (*ruqāʿ* o *ṣukūk*) que servían

---

<sup>1029</sup> La necesidad se considera una fuente secundaria de derecho islámico, v. VIKOR, *Between God and the Sultan*, p. 69.

<sup>1030</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 318.

<sup>1031</sup> AL-WANŠARISĪ, *Al-Miʿyār*, VI, pp. 308-309, 313, 315-318 ; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 127 (III, 63, 64, 66-68).

<sup>1032</sup> AL-BURZULĪ, *Fatāwā*, III, pp. 316-317.

<sup>1033</sup> SACARCELIK, *Ṣukūk, An Innovative Islamic Finance Product*, p. 59, remite a FISCHER, "The Origin of banking in Medieval Islam", pp. 569, 574.

<sup>1034</sup> AL-SARRĀʾĪ, *Kitāb maṣārīʾ al-ʿuṣṣāq*, p. 10.

<sup>1035</sup> UDOVITCH, "Reflections on the Institutions of Credits and Banking", p. 10.

como instrucciones de pago, transferencia o depósito con los banqueros y cambistas<sup>1036</sup>.

- También se admite la venta con pago anticipado (*bay' al-salam*) en derecho islámico, a pesar de que debería ser ilícito por analogía (*qiyās*). Pese a que carezco de evidencias textuales que demuestren que esta actividad se utilizase como medio de obtener intereses, sería una transacción en la que se podría ocultar perfectamente ya que, para que no sea *ribā* hay que seguir muchas directrices como entregar el dinero en el momento de la transacción o establecer claramente lo que debe ser entregado posteriormente. Además, hay que tener en cuenta que la equivalencia del precio puede fluctuar según la calidad y la cantidad de los productos.
- La *muzābana* es una práctica que debía realizarse frecuentemente pese a ser ilícita. La crítica de Ibn 'Abdūn a los estimadores de cosechas<sup>1037</sup> se puede relacionar también con la prohibición de esta práctica, aunque en el caso de los estimadores no se trate de una transacción comercial, sino de un cobro de impuestos. Se tasa el valor de una mercancía sin disponer de los datos reales; es semejante a comprar productos agrícolas que aún no se han cosechado, actividad que suele encubrir prácticas usurarias como ya señaló Michaux-Bellaire<sup>1038</sup>.
- *Bay' al-'ayn* / *bay' al-'īna* / *mujāṭara* (mohatra): Estas tres variedades de ventas aglutinan dos transacciones en una, como la *murābaḥa* o el *bay' al-istiglāl*; una compra en efectivo y una compra aplazada en una misma transacción, práctica que, en teoría, es ilícita en derecho islámico. En ellas, una persona vende a otra un objeto y lo vuelve a comprar inmediatamente por una suma superior o inferior a pagar en una fecha más tardía, a consecuencia de lo cual una de las partes obtiene intereses de un préstamo oculto. Existen casos documentados a los que ya he hecho alusión, tanto de *bay' al-'īna*<sup>1039</sup> como de *bay' al-'ayn*<sup>1040</sup> y también de la mohatra<sup>1041</sup>. Una modificación de esta práctica es el *tawarruq* o *murābaḥa inversa*<sup>1042</sup>; una práctica mediante la que alguien que necesita dinero en efectivo compra un producto de forma aplazada y lo revende por un precio menor a otra persona.

---

<sup>1036</sup> UDOVITCH, "Reflections on the Institutions of Credits and Banking", p. 10.

<sup>1037</sup> IBN 'ABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, pp. 43-44.

<sup>1038</sup> MICHAUX-BELLAIRE, « Conférences », *Archives Marocaines*, XXVII, pp. 320-323.

<sup>1039</sup> MICHAUX-BELLAIRE, « Conférences », *Archives Marocaines*, XXVII, pp. 320-323.

<sup>1040</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 316; CHALMETA, "Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqāṭi", p. 366, n. 5.

<sup>1041</sup> ARIÉ, "Traduction anotée et commentée", p. 212.

<sup>1042</sup> SACARCELIK, *Şukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 47.

- Otro modo de *hīla* era el de realizar un préstamo sin intereses a cambio de que el deudor comprase un producto a un precio mucho mayor del que valía<sup>1043</sup>.

Disponemos de evidencias para el contexto andalusí de la práctica de algunas de estas actividades como la mohatra, la *murābaḥa*, el *bay' al-'ayn*, el cambio de una moneda por otra, la *ḥawāla* y la *suftayā*, aunque el no disponer de pruebas textuales que demuestren la práctica de las demás actividades mencionadas no significa que no se llevaran a cabo también.

En las sociedades islámicas actuales se castiga el impago de las deudas con penas de prisión, pero el *fiqh* medieval es bastante indulgente con los deudores cuando el motivo del impago es que carecen de medios para hacerlo<sup>1044</sup>. La usura, en cambio, es considerada como un fraude o un engaño y, aunque el *fiqh* no establece un castigo concreto por practicarla, ya que sólo ofrece recomendaciones para que los usureros den los beneficios ilícitos como limosna a los pobres cuando se les descubra practicando la usura, los tratados de *ḥisba* proporcionan información sobre los castigos que se solían aplicar. En el tratado de *ḥisba* de al-Saqāṭī, por ejemplo, sí se habla de los castigos para los que cometen algún tipo de fraude, entre los que se encontraría la usura (reprimenda, cárcel, amenaza, fustigación, paseo infamante y, por último, expulsión del zoco de los musulmanes<sup>1045</sup>) y el que se estableciera que el castigo fuese en aumento por reincidir indica, en mi opinión, que, efectivamente, los que defraudaban solían reincidir.

---

<sup>1043</sup> SACARCELIK, *Ṣukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 47.

<sup>1044</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 94-99.

<sup>1045</sup> CHALMETA, “Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqāṭī”, pp. 375-376.



## CAPÍTULO 16: LA IMAGEN DEL JUDÍO COMO USURERO

A partir del siglo XII en el mundo latino-cristiano se comenzó a asociar a los judíos con las prácticas usurarias hasta tal punto que la palabra judío acabó convirtiéndose en un sinónimo de usurero, como ya señalé en la Sección Primera de este estudio<sup>1046</sup>. Sin embargo, la imagen del judío usurero no fue una vinculación fortuita.

En el capítulo sobre la doctrina de la prohibición de la usura en el cristianismo señalé la relación de las actividades usurarias con la figura de Judas y su irracionalidad económica, relación que el profesor Giacomo Todeschini ha investigado de forma exhaustiva<sup>1047</sup>. La polémica antijudía medieval cristiana está basada -en parte- en argumentos económicos y en la división de la gente en dos grupos según sus concepciones económicas<sup>1048</sup>; en un grupo se encuentran las personas que contemplan la economía en términos alegóricos o espirituales, representados por María Magdalena, quien unge los pies de Cristo con esencias muy valiosas sin esperar nada a cambio. En el segundo grupo se encuentran quienes entienden la economía en términos materiales, representados por Judas. La vinculación entre Judas y los judíos y la personificación de la usura alrededor del siglo XII -cuando dejó de considerarse un concepto abstracto y se empezó a luchar contra los usureros- contribuyó a la formación de este estereotipo<sup>1049</sup>. Los judíos quedaron incluidos en este segundo grupo de los que hacen prevalecer la propiedad privada frente a la propiedad pública y dan un mayor valor al mundo material<sup>1050</sup>.

Esta imagen se extendió en el espacio y en el tiempo de forma muy prolífica por territorio cristiano a partir del siglo XII, pero ¿existía en época medieval la misma asociación en el mundo musulmán?

Examinando textos diferentes tipos de fuentes -sobre todo textos andalusíes del siglo XI-, aunque hay abundantes referencias a la usura -o *ribā* en lengua árabe-, en ninguno he encontrado una acusación contra los judíos por realizar prácticas usurarias<sup>1051</sup>. En ellos simplemente se prohíbe la usura y se explica qué prácticas se consideraban usurarias y en qué productos y situaciones se consideran lícitas o ilícitas según qué acciones.

---

<sup>1046</sup> CORNELL, "In the Shadow", p. 19, remite a NELSON, *The Idea of Usury*, pp. 10-11; HAWKES, *The Culture of Usury in Renaissance England*, p. 67; MIRONES LOZANO, "¿Por qué no usurero cristiano?".

<sup>1047</sup> TODESCHINI, *La ricchezza degli ebrei*.

<sup>1048</sup> TODESCHINI, *La ricchezza degli ebrei*, p. 12.

<sup>1049</sup> TODESCHINI, *Come Giuda*.

<sup>1050</sup> NIRENBERG, *Anti-Judaism*, p. 270.

<sup>1051</sup> En el Corán, como mostré en la Primera Sección, sí hay un reproche relacionado con la práctica de la usura contra los judíos de Medina, quienes sufrieron masacres y expulsiones.

Ni siquiera en la literatura polémica islámica contra los judíos<sup>1052</sup> se aprecia la utilización de esta imagen del judío usurero. Muchos son los autores musulmanes de obras que aluden al judaísmo y la Biblia hebrea, tales como Ibn Rabban (m. 251/865), Ibn Qutayba (m. 276/889), al-Yaʿqūbī (m. 292/905), al-Ṭabarī (m. 310/923), al-Masʿūdī (m. 345/956), al-Maqdisī (m. 355/966), al-Bāqillānī (m. 403/1013), al-Bīrūnī (m. 442/1050)<sup>1053</sup>, aunque yo voy a utilizar únicamente dos ejemplos: la literatura polémica de un autor oriental, ʿĪḥīz y la de otro occidental, Ibn Ḥazm<sup>1054</sup>, ya que constituyen dos modelos diferentes de literatura polémica en distintos lugares y épocas en ámbito islámico<sup>1055</sup>.

**Al-ʿĪḥīz:** Es el autor del *Libro de los Avaros*, por lo que se puede inferir que el tema de la avaricia y la usura es de importancia para este autor. También escribió literatura polémica contra judíos y cristianos y, sin embargo, no utiliza la usura como uno de los argumentos contra el judaísmo. Un ejemplo del tipo de ataques que realiza al-ʿĪḥīz se refleja en el siguiente fragmento:

*“Por qué los cristianos, feos como son, son físicamente menos repulsivos que los judíos debe ser explicado por el hecho de que los judíos, por no casarse con personas de otras razas, han acentuado la agresividad de sus rasgos. No se han mezclado con elementos externos. Por esta razón, los judíos no tienen altas cualidades mentales. Lo mismo ocurre con caballos, camellos y burros...”*<sup>1056</sup>

Como se puede ver, abunda el uso de descalificativos personales, aunque también se aprecia, en otros puntos del texto, que los considera gente ignorante que está equivocada. En la *Risāla*, al-ʿĪḥīz señala que los cristianos suelen ser secretarios o sirvientes de los reyes, médicos al servicio de los nobles, perfumistas y cambistas de dinero, mientras que los judíos solían ser catadores, tintoreros, curtidores, zapateros, carniceros, etc.<sup>1057</sup>, lo cual contrasta un poco con las historias del *Libro de los avaros*, donde les relaciona con la filosofía y la medicina sobre todo.

---

<sup>1052</sup> Sobre la literatura polémica en al-Andalus pueden consultarse BARKAI, “Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas”; PERLMANN, “Eleventh Century Andalusian authors on the Jews of Granada”.

<sup>1053</sup> Camilla Adang estudió las obras de estos autores sobre el judaísmo y la Biblia hebrea en ADANG, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*.

<sup>1054</sup> Sobre las obras de polémica contra judaísmo y cristianismo de Ibn Ḥazm existe abundante bibliografía, AASI, *Muslim understanding of other religions*; ADANG *Islam frente a judaísmo: la polémica de Ibn Hazm de Córdoba*; Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible; ASÍN PALACIOS, “Un códice inexplorado”; GARCÍA GÓMEZ, “Polémica religiosa”; PULCINI, *Exegesis as a polemical discourse*, etc.

<sup>1055</sup> Algunos ejemplos de literatura polémica de los dos autores que aquí menciono, ʿĪḥīz e Ibn Ḥazm, están incluidos en mi artículo al respecto donde, además, ofrezco algunas referencias bibliográficas sobre este tema, v. HERNÁNDEZ, “Razón, religión y filosofía en al-Andalus”.

<sup>1056</sup> FINKEL, “A risala of al-Jahiz”, p. 328.

<sup>1057</sup> FINKEL, “A risala of al-Jahiz”, p. 328.

**Ibn Ḥazm:** Las disputas literarias entre el jurista zāhirī Ibn Ḥazm y su contemporáneo judío Ibn al-Nagrīla -el visir del emir Bādīs que aparecía en el fragmento perteneciente a las memorias del rey zirī ‘Abd Allāh- ilustran el tipo de ataques religiosos que musulmanes y judíos se realizaban unos a otros en el al-Andalus del s. V/XI. Ibn al-Nagrīla había elaborado un texto en el que señalaba ciertas contradicciones y errores del Corán, aunque hoy en día no disponemos de ella. Ibn Ḥazm intentó refutar este texto, aunque no llegó a leerlo, sino que se basó en la refutación que otro musulmán había escrito con anterioridad<sup>1058</sup>. Tanto Ibn al-Nagrīla como Ibn Ḥazm eran destacados personajes de la vida intelectual andalusí de la época y polemizaron, no sólo por escrito, sino también oralmente en diversas ocasiones.

En su refutación, Ibn Ḥazm ataca tanto a Ibn al-Nagrīla de forma personal como al rey zirī de Granada por confiar en él y al resto de los judíos en general. Divide el texto en ocho capítulos dedicados a las ocho objeciones que había hecho Ibn al-Nagrīla, profiriéndole una larga lista de insultos tras exponer cada objeción. Después intenta demostrar la poca validez de sus argumentos y, por último, muestra algún pasaje de la Torá donde él haya encontrado una contradicción. Entre los insultos que dedica al visir y al resto de sus correligionarios, sin embargo, no se encuentra el de “usurero”, sino otro tipo de insultos tales como *zindīq*, *ma’īq* (malvado), *yāhil* (ignorante), *waqqāḥ* (desvergonzado), *’adīm al-’aql* (carente de razonamiento), *matmūs* (ciego), *’ayn al-kalb* (ojo de perro), *ma’ynūn* (loco), etc.

Estos dos ejemplos de literatura polémica demuestran como en dos puntos opuestos del mundo islámico y de época diferente -la Basora del siglo III/IX y la Córdoba del siglo V/XI- la usura no constituía uno de los argumentos esgrimidos contra los judíos<sup>1059</sup>.

Como ya apunté en la Sección Primera, sin embargo, en el siglo VIII/XIV ya existía en la Granada nazarī esa vinculación entre los judíos y la usura si atendemos a la existencia de la fetua del jurista Ibn Lubb a la que hice referencia en el Capítulo Cuarto al hablar sobre las relaciones comerciales entre musulmanes y no musulmanes<sup>1060</sup>:

*“Fue consultado [Ibn Lubb] acerca de las transacciones comerciales con los judíos, sabiendo que todas sus transacciones o la mayor parte de ellas tienen lugar de manera usuraria (wa’īh al-ribā).*

*Respondió: El “ḥukm”<sup>1061</sup> de la cuestión depende de examinar cada transacción, y si no hay corrupción<sup>1062</sup> “fasād” en apariencia, ni hay sospecha [de que haya tal corrupción], el deber es obrar como si la transacción fuera correcta. Si aparece algo que está mal, hay que obrar como exija [la situación]. Si [la transacción] parece correcta y uno de los implicados*

<sup>1058</sup> GARCÍA GÓMEZ, “Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla”; FIERRO, “Ibn Ḥazm and the Jewish zindīq”.

<sup>1059</sup> En un estudio posterior, sería interesante consultar la literatura polémica islámica de siglos posteriores para averiguar si el argumento de la usura se comienza a introducir.

<sup>1060</sup> AL-WANŠARISĪ, *Al-Mi’yār*, VI, pp. 433-434.

<sup>1061</sup> El *ḥukm* es la consideración jurídica de un acto, que puede ser obligatorio (*farḍ/wāyib*), recomendado (*mustaḥabb*), indiferente o permitido (*mubāḥ*), reprochable (*makrūh*) o ilícito (*ḥarām*).

<sup>1062</sup> El término *fasād*, que significa corrupción, se refiere a la práctica usuraria.



*pretende que hay algo que está mal, hay dos doctrinas respecto a la cuestión. La doctrina predominante “al-qawl al-mašhūr”<sup>1063</sup> es: “la práctica se considera correcta con el juramento de que el caso es lícito por parte del lado musulmán [la práctica se considera correcta cuando existe un juramento por parte del musulmán diciendo que la transacción no es usuraria]”. La otra doctrina es: la práctica se considera corrupta cuando eso sea lo que dice el acusador”.*

Se trata de un dato significativo ya que, a pesar de la pregunta que motiva la fetua, que da por hecho que todas las transacciones que los judíos realizan son usurarias, la respuesta del jurista no da por supuesto que en todos los casos eso sea así y recomienda examinar cada caso por separado, permitiendo que se mantenga el trato de los musulmanes con los judíos<sup>1064</sup>. En el texto de al-Šaṭībī, que también es un jurista granadino del siglo VIII/XIV y discípulo de Ibn Lubb, se relaciona, no sólo a los judíos, sino también a los cristianos con la práctica de la usura, literalmente, a la “gente de los Libros”.

Que no haya encontrado evidencias de la existencia de esta imagen del judío usurero en ámbito islámico en siglos anteriores no quiere decir que no formase parte ya del imaginario andalusí, pero la dificultad que entraña hallar dichas evidencias en comparación con la abundancia de indicios que se encuentran en ámbito cristiano ya es bastante elocuente.

En el Corán hay testimonio de que los judíos practicaban la usura, pero no parece haberse producido en el mundo islámico una asociación entre los judíos y la práctica usuraria al estilo de la que sí se estableció en el mundo cristiano; los ejemplos son muchos, pero basta pensar en los judíos prestamistas de obras de la literatura de ámbito cristiano como Rachel y Vidas en *El Cantar de Mío Cid* o Shylock en el *Mercader de Venecia* de Shakespeare y otros ejemplos que mostraré en este capítulo.

Javier Castaño -investigador especialista en este tema- opina que, incluso en el mundo cristiano, la imagen del judío usurero no se aprecia hasta los siglos XII o XIII<sup>1065</sup> -un ejemplo de lo cual es la obra del Canciller de Ayala<sup>1066</sup>-, llegando incluso a producirse una identificación plena entre el judaísmo y la usura, aunque, ya en el siglo III, Cipriano, a quien se considera uno de los primeros Padres de la iglesia, escribió un texto contra la usura en la que se relacionaba ésta con los judíos<sup>1067</sup>.

Dicha asociación surge a la par que las tendencias favorables a la prohibición de la usura en el siglo XII, aunque dicha prohibición no se consolida o se intensifica hasta el s. XIV. La asociación entre usurero y judío se empieza a apreciar más claramente en el mundo

---

<sup>1063</sup> Entre las opiniones o doctrinas de la escuela mālikī, había una predominante (*al-qawl al-mašhūr*). HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 139.

<sup>1064</sup> En relación a la importancia de este texto para el estudio de la imagen del judío como usurero en al-Andalus véase HERNÁNDEZ LÓPEZ, “La imagen del otro. La visión de cristianos y musulmanes respecto al judío y la usura en el s. XII”.

<sup>1065</sup> CASTAÑO, “Crédito caritativo en la Castilla de mediados del siglo XV”.

<sup>1066</sup> LÓPEZ DE AYALA, *Rimado de palacio*.

<sup>1067</sup> JONES, *Reforming the Morality of Usury*, p. 26, remite a CIPRYAN, *The Lapsed 6; To Quirinus: Testimonies against the Jews*, 3.48.

musulmán a partir de los siglos XVIII y XIX, cuando los poderes coloniales europeos incrementaron las relaciones comerciales con Oriente, proceso en el que, según Buckley, los judíos sefardíes jugaron un papel importante, al igual que en la Banca y las actividades comerciales de Egipto, Siria, Irán y Hong Kong.

Sí se advierte una tendencia a asociar la práctica de la usura con los judíos en algunas fetuas fechadas, curiosamente, después del s. VI/XII, como ocurre, por ejemplo, la fetua de Ibn Lubb, que es de la Granada del s. VIII/XIV.

En muchas sociedades, la población dejaba a las comunidades minoritarias especializarse en los oficios peor vistos, como es el caso del oficio de prestamista<sup>1068</sup>. Sin embargo, el artículo de Shatzmiller sobre los oficios de los judíos en al-Andalus demuestra que, en las épocas tempranas de al-Andalus, los judíos estaban relacionados con oficios como el de panadero, cocinero, aguador, joyero, etc.<sup>1069</sup>, por lo que, aunque algunos de ellos pudiesen dedicarse al préstamo con intereses, no se trataba del único oficio que los judíos pudiesen desempeñar y tanto cristianos como musulmanes realizaban también transacciones usurarias. Por tanto, la imagen del judío como usurero no está tan relacionada con las prácticas económicas reales como con la intención de demonizar al que seguía esta religión, justificando el sentimiento antijudío a través de la traición de Judas a su maestro. Pese a que Judas también es mencionado en el Corán como la persona que traicionó a Jesús, al que se considera un profeta en el islam, este relato no ha adquirido las mismas connotaciones en ámbito musulmán que en ámbito cristiano, donde ha llegado a incluir todo un simbolismo que retrata el pensamiento económico cristiano. Nirenberg expone en *Anti-Judaism* que el antijudaísmo no es solamente una actitud contra los judíos y su religión, sino también una categoría, un conjunto de ideas y atributos con los que los no judíos pueden criticar su propio mundo<sup>1070</sup> y recuerda la frase de Sartre que dice que si el judío no existiera, el antisemita lo inventaría<sup>1071</sup>.

Se puede encontrar cierto paralelismo entre la traición cometida por Judas -en representación simbólica de la sociedad judía- y la traición que se atribuye a los judíos de Medina quienes, a pesar de que Muḥammad les consideraba hermanos, intentaron practicar la usura con él o el resto de los musulmanes. En el cristianismo, no obstante, la traición de Judas no sólo representa una incapacidad comercial o una moral dudosa, sino también una herejía por ser Jesús el “objeto” de la venta. Judas es un ladrón porque Jesús no es de su propiedad, y además, es un ladrón sacrílego<sup>1072</sup>. En el islam, en cambio, los judíos que practicasen la usura

---

<sup>1068</sup> RODINSON, *Islam y capitalismo*, pp. 56-57.

<sup>1069</sup> SHATZMILLER, “Labour in the Medieval Islamic World”, p. 335.

<sup>1070</sup> NIRENBERG, *Anti-Judaism*, p. 3.

<sup>1071</sup> NIRENBERG, *Anti-Judaism*, p. 4, remite a SARTRE, “Reflections on the Jewish Question”.

<sup>1072</sup> Sobre esta cuestión, TODESCHINI, *Come Giuda*.

en Medina estarían cometiendo un pecado y una ilegalidad, pero no estarían atentando contra el islam del mismo modo que Judas contra el cristianismo.

Por tanto, la construcción del pensamiento económico cristiano parece presentar ya en sus orígenes el germen de lo que posteriormente sería la imagen del judío usurero y hereje y el judío se convierte, de esa forma, en el elemento principal contra el que el cristianismo establece que hay que luchar para conseguir una sociedad y un sistema económico más justo.

En este sentido, la usura cometida por un judío sería una doble ilegalidad; por un lado, la simple práctica de realizar préstamos a interés para beneficio propio era considerado como un acto ilícito en el mundo cristiano, pero más grave aún se estimaba el hecho de que los bienes de que se apropiaban a través de la usura fueran pertenecientes a miembros de la comunidad cristiana, lo cual iba en detrimento del bien común.

En la Inglaterra de los siglos XVI y XVII también se señalaban otras prácticas -como la circuncisión y el divorcio- como prácticas típicamente judías, al igual que la usura. Con respecto a la circuncisión, se decía que tanto ésta como la usura eran rituales que los judíos realizaban conforme al Antiguo Testamento y que no seguían vigentes al llegar los Evangelios. Con respecto al divorcio, la opinión popular era que, al igual que la usura, les estaba permitido a los judíos llevarlo a cabo por la dureza de corazón que les caracterizaba<sup>1073</sup>. En todo momento primaba la creencia de que los judíos actuaban conforme a las leyes externas sin que las restricciones morales les afectasen.

En la actualidad, la imagen del judío como usurero sí está presente en el contexto islámico, como mostraré en la Sección Cuarta de este estudio, una prueba de lo cual es la investigación que Rachel Uziel realizó sobre los estereotipos asociados con los judíos sefardíes y orientales a través de chistes contados por musulmanes<sup>1074</sup>. Su primer objetivo, como ella misma relata, fue el de recoger chistes de los judíos askenazíes sobre los sefardíes y los orientales, pero ante el poco material que consiguió recopilar, decidió recoger chistes de los estudiantes árabes de la universidad de Indiana, donde realizó la investigación. Los únicos seis chistes que reunió en un principio fue a través de dos hombres egipcios, un miembro de la universidad y un estudiante. Al final consiguió reunir ocho chistes más, varios de ellos contados en turco y la mayoría, según Uziel, sobre el judío como usurero. En los chistes que recoge, se relaciona al judío con el ahorro y la avaricia y se le menciona como usurero. En una de estas bromas aparece esta imagen en relación a los judíos usureros de Medina a los que se menciona en el Corán<sup>1075</sup>:

*“El Imam ‘Alī, el yerno del Profeta, que era un poderoso guerrero, se ponía tan furioso en las batallas, que cuando llegaba a casa tenía todos los pelos de su cuerpo tan*

---

<sup>1073</sup> HAWKES, *The culture of Usury*, pp. 71-79.

<sup>1074</sup> UZIEL, “Joking in ethnic stereotypes, the Jewish Turkish usurer case”.

<sup>1075</sup> UZIEL, “Joking in ethnic stereotypes, the Jewish Turkish usurer case”, p. 560.

*afilados como cuchillas. Su mujer, Fāṭima, no le podía ni quitar la ropa y la mejor solución que pudo encontrar fue pedirle al judío usurero al que 'Alī le debía dinero que apareciese por la ventana. Cuando 'Alī vio a su acreedor, todo el pelo se le puso de repente tan suave como la lana de un cordero.”*

El siguiente, contado por un maestro de escuela egipcio, habla de cómo los padres judíos enseñan a sus hijos a ahorrar<sup>1076</sup>:

*“Cohen llega feliz a donde está su padre y le dice que ha podido ahorrar una piastra en el transporte porque ha venido corriendo tras el autobús, a lo que su padre le contesta: ¿Y por qué no has corrido detrás de un taxi?”*

El interés de este artículo reside en que pone de relieve determinados aspectos de la formación de la “alteridad” y de la transmisión de estereotipos y tópicos a través del humor.

A continuación, dedicaré el siguiente apartado a investigar sobre la usura en relación a los judíos en la península Ibérica -tanto en territorio musulmán como en territorio cristiano- para comparar la incidencia que la usura tuvo en la polémica medieval antijudía a uno y otro lado de la frontera.

## **16.1.El comercio, la usura y los judíos en la península Ibérica en época medieval (ss. XI-XV)**

### **Al-Andalus**

Si bien la situación económica y social de los judíos en territorio musulmán presenta características parecidas a las que tenían los judíos residentes en territorio cristiano, hay una diferencia llamativa<sup>1077</sup>. En cualquier fuente cristiana del siglo XII o en cualquier obra dedicada a la España cristiana del siglo XII es fácil encontrar menciones a la usura y los judíos, mientras que una de las pocas alusiones al respecto que he podido encontrar hasta ahora en relación con el mundo musulmán es la de la fetua granadina de siglo XIV a la que ya he hecho referencia. Mientras que los documentos sobre préstamos y deudas de cristianos a judíos son muy abundantes en época medieval, no dispongo del mismo tipo de información para el caso musulmán en el mismo periodo, en lo cual tiene que ver, sin duda, el hecho de que el tipo de documentación para uno y otro caso es muy distinto. Dado que debía haber préstamos a interés a ambos lados de la frontera y que ambas religiones y legislaciones prohibían la usura ¿por qué en tierras del islam no he podido encontrar más que un leve reflejo de lo que la imagen del judío usurero llegó a significar para la cristiandad?, ¿tiene esto

---

<sup>1076</sup> UZIEL, “Joking in ethnic stereotypes, the Jewish Turkish usurer case”, p. 557.

<sup>1077</sup> Para más información sobre los judíos en la Edad Media v. KRIEGEL, *Juifs a la fin du Moyen Age*.

que ver más con representaciones que con realidades históricas? En efecto, en la Europa cristiana se llevó a cabo una agresiva propaganda antijudía, mientras que la literatura polémica de los musulmanes contra los judíos ha estado más centrada en aspectos exclusivamente religiosos, por lo menos en época premoderna<sup>1078</sup>.

Ashtor recoge un dato<sup>1079</sup> que aparece en la *Responsa de Ibn Adret* sobre los préstamos a interés que las comunidades judías llevaban a cabo en el siglo XI. Dicha fuente afirma que esas actividades tenían lugar en al-Andalus pese a que la jurisprudencia islámica las consideraba ilícitas. En ocasiones se daba cierto sentimiento antijudío y, sin embargo, a excepción de las aleyas del Corán dirigidas a los judíos, las alusiones a la usura de los judíos en fuentes musulmanas son muy escasas. En cambio, la asociación de los judíos con la posesión de los recursos que hubiesen sido necesarios para la realización de préstamos y la concesión de créditos está presente ya desde fechas tempranas en al-Andalus. Esta asociación con el manejo de grandes cantidades de dinero y la consiguiente reacción de malestar por parte de la población musulmana la refleja también un texto magrebí del siglo XII perteneciente al *Kitāb al-Istibṣār*. En él se cuenta cómo los judíos de Siyilmasa, que se solían dedicar a la albañilería, habían pasado a ser comerciantes. El texto acusa a los comerciantes judíos de engañar y timar a sus clientes y a los comerciantes musulmanes de todo el Magreb, y de llegar a ser, algunos de ellos, las personas más acaudaladas del norte de África a través de tales medios<sup>1080</sup>.

En épocas anteriores al siglo XII, los judíos realizaban diversas actividades, entre ellas las relacionadas con la artesanía o la agricultura, igual que el resto de la población cristiana o musulmana. Por diferentes motivos sobre los que existe una abundante literatura<sup>1081</sup>, los judíos residentes en las ciudades poco a poco fueron dedicándose a actividades más lucrativas como el comercio.

Olivia Constable, en su estudio sobre el comercio y los comerciantes en al-Andalus, señala que la esfera geográfica en la que se movían los mercaderes judíos era más extensa que la de los mercaderes musulmanes, pues sus redes comerciales unían al-Andalus con todos los mercados del mundo mediterráneo y de más allá. Este éxito comercial se ha atribuido, según Constable, a la fácil comunicación que podían establecer entre sí los judíos de diferentes sitios a través de vínculos familiares, a su presencia en todo el litoral mediterráneo, a su condición no militar y a su actitud indulgente hacia las instituciones crediticias. Los

---

<sup>1078</sup> Es cierto que en la literatura polémica islámica se utilizaban descalificativos de tipo personal como mostraré más adelante, pero la usura no era un tema tratado en este tipo de textos.

<sup>1079</sup> ASHTOR, *A Social and Economic History*, p. 113.

<sup>1080</sup> *Kitāb al-Istibṣār*, p. 202.

<sup>1081</sup> Uno de los motivos a los que se atribuye el cambio de actividades de la comunidad judía en al-Andalus, es que en el siglo XI comenzaron una serie de persecuciones contra ellos y, en ocasiones, se les expropió sus negocios y pertenencias, ASHTOR, *A Social and Economic History*, p.195.

mercaderes judíos controlaron gran parte del comercio andalusí desde inicios de la Edad Media hasta más de la mitad del siglo XII, época para la que el riquísimo material de la *Genizah* de El Cairo es harto útil, ya que permite reconstruir parte del tráfico comercial entre los puertos andalusíes y los del Magreb, Egipto y Palestina<sup>1082</sup>. Es conocido también que los judíos mantuvieron vínculos comerciales a través de la frontera peninsular y que gozaban, probablemente, de una libertad a la hora de viajar de la que no disfrutaban otros grupos de mercaderes. Olivia Remie Constable señala en su obra sobre el comercio y los comerciantes en al-Andalus que:

*“El comercio judío a través de la frontera andalusí debió de ser una parte especialmente importante del comercio judío, ya que no existe potencialmente ninguna otra evidencia de un contacto comercial directo entre los judíos del mundo musulmán oriental y los de Europa.”*<sup>1083</sup>

A partir del siglo XIII, el monopolio del comercio entre al-Andalus y los territorios cristianos pasó de forma creciente a manos de los comerciantes cristianos del norte de España, del sur de Francia y de Italia, desplazando a los judíos.

Dada la fuerte presencia de los judíos en el tráfico comercial, es evidente que disponían de los recursos monetarios indispensables para conceder créditos y, por tanto, para incurrir en prácticas consideradas usurarias.

Por otro lado, la figura del judío cortesano estaba presente tanto en ámbito cristiano como en ámbito musulmán. En el siglo XI, los judíos de al-Andalus contaban con el apoyo de algunos de los reyes de taifas que les colmaban de poder y les situaban en altos cargos junto a ellos. Esta situación favorable de que los judíos gozaban provocó un sentimiento antijudío en algunos sectores de la población que concluiría en acciones violentas como la del pogromo de Granada en el 1066<sup>1084</sup>.

Si bien encontramos que en ocasiones -como ésta que se acaba de mencionar- hay un sentimiento antijudío evidente dentro del ámbito musulmán, no se puede relacionar con la lucha contra la usura ni con la figura del judío usurero que, según Javier Castaño, empieza a tomar forma en el mundo cristiano de los siglos XII a XV. En el artículo sobre el pogromo de Granada se destaca como causa principal de la enemistad entre algunos grupos de musulmanes y los judíos la presencia de estos últimos en el gobierno<sup>1085</sup> y la asociación de

---

<sup>1082</sup> Hay determinados estudios en los que se puede apreciar la abundante información que los documentos de la Geniza pueden ofrecer para el estudio de al-Andalus, v. ASHTOR, “Documentos españoles de la Genizah”; GALLEGO, “The calamities that followed the death of Joseph Ibn Migash: Jewish views on the Almohad conquest”, p. 83; “Entre nosotros en al-Andalus”.

<sup>1083</sup> CONSTABLE, *Comercio y comerciantes*, p. 75.

<sup>1084</sup> GARCÍA-SANJUÁN, “Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H/1066”.

<sup>1085</sup> La situación dual de los judíos, que se debatían entre ejercer de judíos de la corte y ser víctimas de los pogromos, ha tenido lugar en otros momentos y otros lugares del mundo islámico,

este hecho con el avance cristiano. García Sanjuán emplea este pasaje de la crónica de Ibn al-Kardabūs como ejemplo:

*“Los asuntos musulmanes se encomendaron a los judíos, entonces [éstos] causaron en ellos el estrago de los leones, convertidos en chambelanes, visires y secretarios. Mientras los cristianos cada año daban la vuelta a al-Andalus cautivando, saqueando, incendiando, destruyendo y llevándose prisioneros<sup>1086</sup>.”*

Es muy ilustrativo respecto a los motivos que tenían los reyes de taifas para confiar en los judíos el fragmento que voy a reproducir a continuación y que aparece en las memorias de ‘Abd Allāh, el último rey zirí de Granada al hablar de su visir judío Ibn Nagrīla<sup>1087</sup>:

*“Bādīs quedó muy agradecido a Abū Ibrāhīm en esta coyuntura, habiendo tenido la certeza de su fidelidad y lealtad. Desde este día lo tomó a su servicio y le consultó en la mayor parte de las decisiones que tomó contra sus contribulos. Tenía este judío una inteligencia y una ductilidad en el trato que casaban de maravilla con la época en que ambos vivían y con las gentes con quienes tenían que habérselas. Bādīs se servía de él, desconfiando de todos los demás, porque sabía el odio que le profesaban sus contribulos. Por otra parte, el tal judío era un tributario, que no podía aspirar a ningún puesto de gobierno, y al mismo tiempo no era un andaluz de quien fuese de temer que tramase intrigas con los demás sultanes que no eran de la casta de su soberano. Por último, Bādīs necesitaba dinero con el que amansar a sus contribulos y arreglar los negocios del reino. Tenía, pues, absoluta necesidad de un hombre como éste, capaz de reunir todo el dinero preciso para realizar sus proyectos, sin molestar para ello, con derecho o sin él, a ningún musulmán; tanto más cuanto que la mayoría de los habitantes de Granada y los agentes fiscales o ‘ummāl eran judíos y este individuo podía sacarles el dinero y dárselo a él. Así encontró una persona que expoliase a los expoliadores, y que fuese más capaz que ellos para llenar el tesoro y hacer frente a las necesidades del Estado.”*

El jurista Ibn Ḥazm atacó duramente al rey de Granada precisamente por esta forma de actuación que beneficiaba a los judíos:

*“Tengo firme esperanza y seguridad plena de que Dios (ensalzado sea) hará caer sobre quien trata íntimamente a los judíos y los hace consejeros privados, idéntico castigo que sobre los judíos mismos, [...] que tema a Dios el príncipe a quien Dios ha concedido sus favores y le ha hecho don del poder, y aparte de sí a estos sucios, malolientes, asquerosos, sobre quienes Dios ha hecho caer irritaciones, maldiciones, vilezas, ruindades, desprecios, cóleras, sordideces y suciedades en mayor proporción que sobre ningún otro pueblo.<sup>1088</sup>”*

Estos mismos motivos para confiar en los judíos los tuvieron los nobles cristianos. Este “judío de la corte” solía ser el encargado, además, del cobro de impuestos y de la fiscalidad, tal y como refleja el texto que acabamos de ver. Pese a que no se menciona claramente y, en principio, la aportación económica del judío se atribuye a recaudaciones

---

como en el imperio otomano en el siglo XVI, UZIEL, “Joking in the ethnic stereotypes, the Jewish Turkish usurer case”, pp. 559-560.

<sup>1086</sup> IBN AL-KARDABŪS, *Kitāb al-iktifā’*, p. 78; trad. F. Maíllo, *Ibn al-Kardabūs. Historia de al-Andalus*, pp. 98-99.

<sup>1087</sup> En el texto aparece como “Abū Ibrāhīm”, ‘ABD ALLĀH B. BULUGGĪN, *El siglo XI en 1ª persona*, p. 101.

<sup>1088</sup> GARCÍA GÓMEZ, “Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla”, p. 23.

fiscales, de la frase de este fragmento que dice: “*capaz de reunir todo el dinero preciso para realizar sus proyectos*”, puede deducirse que Ibn Naḡrīla, así como otros visires judíos en cortes musulmanas, podían cubrir las necesidades de crédito de los gobernantes a los que servían. Tanto el estatuto de la *ḡimma* en al-Andalus, como algunos decretos legales en los reinos cristianos del norte establecían que los judíos no podían ejercer cargos de poder sobre los que formaban parte de la religión dominante, es decir, el islam y el cristianismo respectivamente, pero con el ascenso de los judíos a la corte esas normas no se cumplían, despertándose así el recelo y el rechazo de distintos sectores de la población y desembocando, en ocasiones, en acciones violentas contra los judíos. En el texto de ‘Abd Allāh b. Bulluḡīn que acabo de mostrar, por tanto, no hay alusión directa a prácticas usurarias, pero sí hay una asociación de los judíos con el manejo de grandes sumas de dinero que parece prestar al emir, y se les denomina expoliadores, en principio, debido a sus actividades de recaudación de impuestos.

El caso de los Banū Naḡrīla no es, en efecto, el único que se dio en al-Andalus. Sabemos de la existencia de otros visires judíos algunos de los cuales acabaron convirtiéndose al islam. Entre los “judíos de la corte musulmana” se encontraban también Yequtiel b. Ishāq b. Ḥasan, posiblemente visir de Mundir II de la corte tuḡībī de Zaragoza; Ḥasdāy b. Šaprūt, que estuvo en la corte de ‘Abd al-Raḡmān III y al-Ḥakam II en Córdoba, siendo encargado del cobro de los impuestos de las aduanas; Abū l-Faḡl b. Ḥasdāy b. Yūsuf, que fue visir de tres soberanos ḡūdīes del reino zaragozano; Abū Bakr b. Sadrāy, visir del último dinasta de Albarracín; Abū Ishāq Ibrāhīm b. Meir b. Muḡāyir, conocido en romance como Šortmeqāš, que fue visir en la corte abadī de Sevilla, etc. Hay indicios de visires judíos en otros reinos como Valencia y Badajoz y casos de judíos que llegaron a ser visires una vez convertidos al islam, como Ibn al-Qarawī al-Islāmī, que fue visir con los zirīes de Granada<sup>1089</sup>. Estos judíos de la corte, al igual que los mercaderes, disponían de recursos, propios y ajenos, suficientes como para prestar a interés.

---

<sup>1089</sup> MAÍLLO, “Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires”, pp. 230-233.



## Castilla

Alrededor del siglo XII, multitud de judíos se desplazaron desde al-Andalus a territorio cristiano tras huir o ser expulsados por los almohades, siendo obligados los que se quedaron a abrazar el islam, al menos en apariencia. Los que se establecieron en Castilla pasaron a ser propiedad del rey<sup>1090</sup> y no súbditos de la Corona, por lo que no compartían la misma situación legal que los cristianos. Los monarcas aprovechaban las dotes que los judíos habían adquirido en al-Andalus para desarrollar actividades urbanas<sup>1091</sup> y los judíos, que no podían adquirir bienes inmuebles, encontraron en el comercio y las finanzas un negocio próspero con el que ganarse la vida. La figura del judío de la corte enlaza en Castilla, por tanto, con el judío que prestaba dinero a la monarquía y los nobles, actividad que, aunque pudo darse en al-Andalus, no está documentada claramente<sup>1092</sup>, tal vez porque los gobernantes musulmanes no querían que se dejara plasmado por escrito que tomaban préstamos a interés. Macarena Crespo, en su artículo sobre los judíos y la usura en la Castilla medieval describe la situación de la siguiente manera:

*“ La acumulación de dinero rechazada en estos años por la Iglesia, sólo será tolerada por el judío quien ve en ese metal su riqueza al no poder invertirla en bienes inmuebles. De esta manera, se crea un sector minoritario de la población, principalmente urbano, en el que destaca una oligarquía cercana al monarca dedicada, en muchas ocasiones, a funciones de préstamo a entidades públicas como el concejo, propietarios privados e incluso a la Iglesia<sup>1093</sup>. ”*

Pese a que está documentado que una parte de la población judía se dedicaba a estas prácticas, Crespo defiende que éstos eran sólo una minoría del total de hebreos en Castilla. Por otro lado, aunque la Iglesia realizaba negocios con esa minoría e incluso tomaba préstamos de ellos, el hecho de que tuvieran el poder económico fue creando un sentimiento negativo que culminaría con la identificación del judío y la usura<sup>1094</sup>.

Durante el reinado de Alfonso X el Sabio (r. 1252-1284) se dan una serie de actuaciones contradictorias por parte del poder hacia los judíos. Por un lado, el Rey se rodea de judíos en la Corte por sus conocimientos sobre las ciencias, pero, por otro, les impone una serie de restricciones y limitaciones que antes no tenían<sup>1095</sup>. Es en esta época cuando se empieza a considerar al pueblo judío “*partícipe de las enseñanzas del diablo*”<sup>1096</sup>. En lo

---

<sup>1090</sup> SUÁREZ, “Cristianos contra judíos conversos”, p. 447.

<sup>1091</sup> CRESPO, “Judíos y usura en la Castilla medieval”, p. 188.

<sup>1092</sup> Aunque el texto de las memorias de ‘Abd Allāh de una pista de que dichos créditos podían tener lugar.

<sup>1093</sup> CRESPO, “Judíos y usura en la Castilla medieval”, p. 188.

<sup>1094</sup> MONSALVO, “El enclave infiel: el ideario del “otro” judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla”.

<sup>1095</sup> RATCLIFFE, “Judíos y musulmanes en las siete partidas de Alfonso X”.

<sup>1096</sup> CRESPO, “Judíos y usura en la Castilla medieval”, p. 191.

referente a los préstamos y la usura, la actitud perversa del judío se acentúa debido al concepto de “caridad cristiana” que tan fuertemente se había ido desarrollando desde el siglo XII de ayudar al prójimo sin recibir nada a cambio. Sin embargo, los préstamos y créditos seguían siendo necesarios en la sociedad castellana, por lo que no se llegó a prohibir la usura; sí se establecieron una serie de limitaciones que, a juzgar por las quejas<sup>1097</sup> sobre los abusos en los préstamos que el Rey recibía, no debían respetarse demasiado. Las restricciones en las prácticas de la usura se refirieron únicamente a los cristianos, mientras que se toleró la usura judía, y hubo pretensiones, entre 1348 y 1492 de que se restableciese la usura de judíos, lo que, en esa época, *no se acepta de manera general aunque ocasionalmente se permita*<sup>1098</sup>. Tanto en el reino de Navarra, como en el de Aragón se permitía la usura controlada o tasada a los judíos.

El permiso tácito de que los judíos disponían para las actividades monetarias se mantendrá durante el reinado de Sancho IV (r. 1284-1295) y Fernando IV (r. 1301-1311), hasta que en 1311 -año en el que Alfonso XI (r. 1311-1350) inicia su reinado- se prohíbe a los hebreos que presten dinero a interés<sup>1099</sup> en el Concilio de Vienne<sup>1100</sup>. Los monarcas no coartan al judío prestamista, sino que es la Iglesia la que alienta las protestas populares en contra de estas actividades.

Como ya indiqué en la Sección Primera, la usura se prohibió en la España cristiana a raíz de los *Decretales* del papa Gregorio IX, en 1234<sup>1101</sup>.

---

<sup>1097</sup> Crespo remite en su artículo a los casos que F. Baer recoge en su obra sobre los judíos en la España cristiana, BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, II, n° 75, pp. 57-58; n° 79, p. 61.

<sup>1098</sup> CLAVERO, *Usura*, pp. 42 y sigs.

<sup>1099</sup> CRESPO, “Judíos y usura en la Castilla medieval”, p. 194.

<sup>1100</sup> BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, II, n° 133, pto. 12, p. 120.

<sup>1101</sup> CLAVERO, *Usura*, pp. 39-41. Para más información sobre la usura en territorio cristiano de la península ibérica puede consultarse DENJEAN, *La loi du lucre*, aunque aunqure volveré sobre este tema más adelante.

## **Corona de Aragón**

En un estudio realizado por Claude Denjean sobre los procesos judiciales contra la usura en la Corona de Aragón a finales de la Edad Media<sup>1102</sup> se puede apreciar de manera muy clara el papel que los judíos desempeñaron en las actividades crediticias de estos territorios. Los cuadernos de procesos conservados en la cancillería de la Corona de Aragón en Barcelona son el objeto de este estudio, de entre los cuales Denjean eligió 32 para su investigación. Están fechados a finales del siglo XIII y principios del XIV. Aunque en los casos generales estudiados parece que hay pocos judíos acusados, Denjean señala que, en proporción, los judíos son más numerosos en los casos específicos de usura y deudas impagadas. Aún así, también aparecen casos de usureros cristianos entre los procesos expuestos en la obra e incluso un caso de denuncia por parte de un judío llamado Isach Biona a un cristiano, Guillem Franchea, por usura<sup>1103</sup>. No es tan sorprendente si pensamos que, como para los judíos no era lícito prestar con intereses a otros de su misma religión, los judíos necesitados de un crédito debían acudir a prestamistas cristianos.

Para Manuel Sánchez Martínez, quien también ha estudiado ciertos aspectos relativos a la usura en la Corona de Aragón<sup>1104</sup>, lo llamativo de la documentación con la que él ha trabajado es la ausencia de acusaciones contra los judíos. Esto tiene que ver también con las disputas entre la Iglesia y la monarquía acerca del control de las actividades crediticias de los judíos. Los monarcas consideraban a los judíos parte de su patrimonio personal, por lo que intentaban mantenerles al margen de los decretos eclesiásticos. Debido a esto y dependiendo de la época, se pueden apreciar periodos en los que los judíos son más acusados de ser usureros que en otros momentos. En cambio, los judíos conversos no gozaron de esta suerte y, sin la protección del monarca, eran el blanco de investigaciones más exhaustivas<sup>1105</sup>.

Teniendo en cuenta que la religión no era un impedimento para cobrar intereses en los préstamos y que no existía un tipo de usura típico de los prestamistas judíos que se diferenciase de la usura cristiana, Denjean opina que la imagen del judío como usurero respondía más bien a un lento proceso de estigmatización que, aunque difería del antijudaísmo agresivo materializado en los pogromos, fue incluso más eficaz que éste y dio lugar a una especie de abstracción separada de la realidad en la que el judío fue

---

<sup>1102</sup> DENJEAN, *La loi du lucre*.

<sup>1103</sup> DENJEAN, *La loi du lucre*, p. 13.

<sup>1104</sup> Los documentos sobre los que fundamenta su investigación versan sobre la gestión de los ingresos procedentes de las multas y composiciones pecuniarias pagadas por los acusados de practicar usura, SÁNCHEZ MARTÍNEZ, “El “fisc de les usures”, pp. 197-228.

<sup>1105</sup> SÁNCHEZ MARTÍNEZ, “El fisc de les usures”, p. 218.

“demonizado”. La propaganda cristiana tuvo mucho que ver en este proceso, aunque la Historiografía contribuyó a asentar y difundir este tipo de ideas<sup>1106</sup>.

Las tablas que aparecen en el libro *Barcelona and its Rulers*<sup>1107</sup> sobre préstamos en los que la burguesía estaba involucrada revelan que el tanto por ciento de préstamos realizados por judíos fue incrementándose paulatinamente a lo largo de los siglos XII y XIII, contribuyendo a la imagen del judío prestamista de las cortes europeas. No tengo claro si en todos los casos se trataba de judíos autóctonos o bien se contaban entre ellos judíos que hubiesen huido de los almohades y de la conversión forzosa a la que éstos sometieron a los antiguos *dimmies* del territorio musulmán pero, en cualquier caso, pese a que está claro que la creciente asociación del judío con la usura está relacionada con el aumento de sus prácticas usurarias, fueron necesarios otros factores, como la oposición a que los judíos adquiriesen cada vez más poder por su relación con la monarquía y su fácil identificación como un grupo “ajeno” a la comunidad.

---

<sup>1106</sup> DENJEAN, *La loi du lucre*, p. 425.

## 16.2. La usura en diferentes manifestaciones artísticas

En este apartado, únicamente pretendo recoger algunos de los numerosos ejemplos de manifestaciones artísticas, ya sean literarias, pictóricas o escultóricas, en las que aparece la usura; se trata de un breve repaso para dar idea del tipo de material que se puede encontrar.

Respecto al caso concreto de la literatura, las fuentes literarias no tienen por qué ceñirse totalmente a la realidad, pero, aunque su característica principal es, precisamente, que se trata de historias ficticias, sí pueden estar basadas en hechos reales o reflejar las preocupaciones, los asuntos que resultan interesantes o que provocan una reacción de cualquier tipo en una sociedad. Debido a que la usura ha sido un tema recurrente que ha sido motivo de preocupación de muchas sociedades, la literatura ha venido reflejándolo en distintos lugares y épocas y es un tipo de información que puede resultar de gran utilidad para estudiar la representación del judío como usurero.

Comenzaré hablando sobre algunas obras literarias de ámbito islámico. Rodinson hace referencia a lo prolífico de las quejas contra los usureros que aparecen en las literaturas islámicas. Para él, esa presencia es prueba inequívoca de que efectivamente, en las sociedades islámicas florecía el préstamo a interés. Uno de los ejemplos a los que hace alusión Rodinson es el de un poema persa atribuido al propagandista isma'íli del siglo V/XI Nāṣir Jusraw, quien consagra un capítulo a las “malas disposiciones” de los usureros y les acusa de ser seres despreciables que se alimentan de la sangre de los pobres<sup>1108</sup>. El autor del poema no alberga ninguna duda de que todos están destinados al infierno eterno y pregunta cómo se puede confiar en personas que, por una ganancia limitada, pierden su alma<sup>1109</sup>. Este reproche lleva a pensar a Rodinson que el autor se refiere a usureros musulmanes aunque no explica el porqué<sup>1110</sup>.

*El Libro de los avaros*, de al-Ŷāḥiẓ es un buen ejemplo para este apartado, ya que, debido a la vinculación que existe entre “avaricia” y “usura”, se pueden encontrar diversas alusiones a la usura en este texto. El tema principal de *El Libro de los Avaros* o *Kitāb al-Bujalā'* no es la usura, sino la avaricia, pero la principal característica atribuida a los que practican la usura es, generalmente, la avaricia. Recordemos que al-Ŷāḥiẓ -de quien ya se ha hablado anteriormente- es un autor árabe de origen negro que vivió en Irak, sobre todo en Basora, donde nació en el s. II/IX sobre el año 160/776. Era de orígenes humildes y atravesó

---

<sup>1107</sup> BENSCH, *Barcelona and its Rulers*, p. 284.

<sup>1108</sup> Mez documenta una *sufta'ya* que recibe este personaje, MEZ, *El renacimiento del Islam*, p. 564, remite a AL-SARRĀŶ, *Kitāb maṣāri' al-'uṣṣāq*, p. 64.

<sup>1109</sup> Esta idea es la misma que la doctrina económica cristiana plantea sobre la irracionalidad económica de quienes buscan el beneficio y la recompensa inmediatos.

<sup>1110</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 58, remite a WICKENS, “The Sa'adathnâme attributed to Nāṣir-i Khusrau”, pp. 117-132, 206-221.

muchas dificultades durante su niñez. Se caracterizaba por su ironía al escribir y entre sus obras se encuentra el *Kitāb al-bujalā'* o *Libro de los avaros*. Roberto Marín Guzmán ha estudiado el *Libro de los Avaros* de al-Ġāhiz como fuente para la historia social del islam medieval<sup>1111</sup>. Debido a la multitud de referencias a prestamistas en los relatos del *Kitāb al-Bujalā'*, Marín deduce que, a pesar de la prohibición del *ribā*, la profesión de prestamista era una de las más importantes en las ciudades islámicas alrededor del siglo III/IX, época en la que vivió al-Ġāhiz. La visión que se ofrece sobre ellos en el *Libro de los avaros* es negativa, como era de esperar, y se les tacha -a través de algunos de los personajes- de ser ruines.

En estas historias no parece que haya una asociación del judío con el oficio de prestamista, sino que más bien se le suele relacionar con oficios como el de filósofo o médico. Los prestamistas de las historias de al-Ġāhiz son musulmanes y realizan préstamos a interés, como es el caso de un tal Abū Sa'īd<sup>1112</sup> que reclama su dinero a un deudor insistiendo en que le había pedido un interés bajo por juzgarlo puntual<sup>1113</sup>. Al demandar el pago de mil dinares a un amigo suyo, le dice:

“[...] estábamos satisfechos con cobrarte un pequeño interés, pues te creíamos cumplidor...”

Charles Pellat, en su estudio sobre al-Ġāhiz y Basora, va más allá de la mera descripción de los relatos que al-Ġāhiz incluye en el *Libro de los avaros* y afirma que las grandes fortunas de la burguesía de Basora en esa época se habían formado gracias a la habilidad comercial de esta clase social y a que practicaban la usura<sup>1114</sup>. En una ciudad comercial como Basora, la prohibición islámica del préstamo a interés obstaculizaba la actividad económica de los musulmanes, dando ventaja a cristianos y judíos. Parece, sin embargo, que la única pista sobre algún préstamo a interés en Basora tiene que ver con musulmanes<sup>1115</sup> que evitaban la prohibición de la usura mediante la venta conocida como *bay' al-ṭna*. Louis Massignon, en un artículo sobre la influencia del islam en la formación de los “bancos” judíos que publicó en 1931 en el *Bulletin d'Etudes Orientales*, basándose en un pasaje de al-Ġāhiz que habla sobre las “actividades oscuras de los judíos” dice que éstos debieron transgredir también la prohibición coránica del *ribā* en Basora, pero no hay

---

<sup>1111</sup> MARÍN GUZMÁN, *Kitāb al-Bukhala': El libro de los avaros de al-Jahiz, fuente para la historia social del Islam medieval*; MALTI-DOUGLAS, *Structures of avarice: the Bukhala' in medieval Arabic literature*.

<sup>1112</sup> ĠĀHIZ, *Libro de los avaros*, pp. 193-199.

<sup>1113</sup> ĠĀHIZ, *Libro de los avaros*, p. 197.

<sup>1114</sup> PELLAT, *Le Milieu basrien et la formation de Ġāhiz*, p. 234.

<sup>1115</sup> Pellat especifica que se trata de musulmanes de origen no árabe, v. PELLAT, *Le Milieu basrien et la formation de Ġāhiz*, p. 234.

evidencias ni acusaciones al respecto<sup>1116</sup>. Un ejemplo del tipo de historias que aparecen en la obra de al-Ŷāḥiẓ con respecto a la usura es la historia de dos hermanos que practicaban el *bay' al-īna*, es decir, que vendían algo de forma aplazada para, inmediatamente, volverlo a comprar al contado. Otro de los relatos es el de un rico terrateniente llamado Abū 'Abd al-Raḥmān al-Tawrī que prestaba grandes sumas y se burlaba de sus deudores porque éstos creían que, al no tener él herederos, podrían librarse de devolver el préstamo en caso de fallecer él. Rodinson opina que la prohibición de la usura debía ser corriente en esa época porque las palabras árabes que designan en *El Libro de los avaros* el préstamo a interés y los prestamistas son los términos técnicos clásicos para designar precisamente la manera de obviar la prohibición de la usura<sup>1117</sup>.

En *Las mil y una noches*, también se pueden hallar diversas alusiones a la práctica de la usura. Es una recopilación de historias de carácter popular sin autor conocido y que se ha ido formando a lo largo del tiempo en diferentes lugares del mundo islámico. Se dice que el núcleo de esta compilación de historias procede de una antigua obra persa llamada *Hazār afsāna* (*Los mil mitos*) cuyo traductor a la lengua árabe es, supuestamente, el cuentista Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Gaḥṣigār, que vivió en el siglo III/IX. La historia “marco” en la que se aglutinan todas las demás parece haber sido añadida alrededor del siglo VIII/XIV y cuenta cómo la princesa Scheherezade (*Šahrazād*) se libró de que su marido, el rey Šahriar, la matase, contándole cada noche una historia sin llegar a acabarla para que, por la curiosidad que el rey tenía de saber cómo finalizaba, le permitiera vivir un día más. Al día siguiente, la princesa enlazaba una historia con la siguiente, y así conseguía mantenerse con vida.

Hay varias historias en las que se menciona la usura. Entre las que yo he escogido se encuentra, por ejemplo, la historia relatada en las noches 320 y 321<sup>1118</sup>, que es la historia de la esclava Zumurrud. En esta historia, la esclava Zumurrud teje tapices para que su amo, con el que mantiene una relación amorosa, los venda en el zoco, pero le advierte que nunca venda uno a un cristiano de ojos azules. Alischar, que así que llama su señor, desoye un día el consejo de su sierva porque un cristiano de ojos azules le ofrece una gran suma de dinero. Tras seguirle el cristiano hasta su casa con la intención de secuestrar a Zumurrud, le pide a Alischar un poco de agua y le dice:

*"¡Oh señor mío! No serás de aquellos que hacen un beneficio a alguien para obligarle a estar lamentándolo toda la vida, ni de aquellos de quienes dijo el poeta:*

---

<sup>1116</sup> PELLAT, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiẓ*, p. 234. Remite a MASSIGNON, “L'influence de l'islam au moyen âge sur la fondation et l'essor des banques juives” *Bulletin d'Etudes Orientales*, p. 232.

<sup>1117</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 57, n. 37.

<sup>1118</sup> *Libro de las mil y una noches*, II, pp. 236-241.

*¡Se desvaneció la raza generosa de los que, sin contar, llenaban la mano del pobre antes de que se les tendiese! ¡Ahora hay una raza vil de usureros que calculan el interés de un poco de agua prestada al pobre del camino!”*

En las noches 461 a la 465, hay otra historia que habla de la existencia de un judío mago y usurero llamado Azaria; el texto dice lo siguiente<sup>1119</sup>:

*“¿Acaso no sabes que el judío Azaria es un mago pérfido, taimado y lleno de malicia? ¡A sus órdenes tiene a todos los genn y los efrits! ¡Vive fuera de la ciudad en un palacio construido con ladrillos de oro y plata alternados! Pero ese palacio, visible sólo cuando le habita el mago, desaparece a diario cuando su propietario viene a la ciudad para ventilar sus asuntos de usurero.”*

Otra historia en la que se menciona la usura en las *Mil y Una Noches* es la famosa historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones<sup>1120</sup>, que se desarrolla desde la noche 980 a la 989 y en la que el propio hermano de Alí Babá es descrito como un usurero. Es un relato muy conocido en el que se cuenta cómo Alí Babá descubre las palabras mágicas que abren una cueva en la que cuarenta ladrones esconden lo que van robando.

En territorio cristiano, los ejemplos literarios de identificación del judío con la usura son mucho más abundantes que en la literatura islámica o de territorio musulmán. A tal auge llega la imagen que los cristianos tienen de los judíos con respecto a la usura, que en la literatura de autores cristianos aparecen, en ocasiones, historias sobre los judíos usureros de territorio musulmán, mientras que no se encuentran tan fácilmente en la propia literatura producida en *dār al-islām*. Un ejemplo de ello es el famoso cuento de Bocaccio llamado *Los tres anillos*<sup>1121</sup>, al que volveré a hacer referencia en seguida.

En *El Cantar de Mío Cid*, por ejemplo, una obra compuesta alrededor del año 1200, aparecen dos personajes usureros, Rachel y Vidas. En el texto no se menciona expresamente que fueran judíos, pero según Miguel Garci-Gómez, los prejuicios antijudíos de la época posterior hicieron que los comentaristas identificaran usurero con judío. Aparte de que el nombre Rachel es hebreo, no se menciona nada acerca de su procedencia ni de su religión, sólo que eran “empeñeros”<sup>1122</sup>, quizá porque, cuando se compuso esta obra, la imagen del judío usurero aún no estaba propagada entre los cristianos.

Álvaro Galmés de Fuentes, en su artículo sobre la obra *Los Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo<sup>1123</sup>, asegura que una de las historias recogidas en la obra que nos ocupa está basada en un cuento árabe<sup>1124</sup> que dice lo siguiente:

---

<sup>1119</sup> *Libro de las mil y una noches*, II, pp. 732-753.

<sup>1120</sup> *Libro de las mil y una noches*, III, pp. 1465-1504.

<sup>1121</sup> BOACCIO, *Decameron*, pp. 78-82.

<sup>1122</sup> Cf. GARCI-GÓMEZ, “Del filosemitismo al antisemitismo en Mío Cid”.

<sup>1123</sup> GALMÉS, “Un cuento árabe y un milagro de Berceo”.

<sup>1124</sup> Galmés extrae este cuento árabe de CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, V, pp. 216-217.



“Un comerciante de Bagdad, despojado en la India por unos ladrones, obtiene un préstamo de mil cequíes, ofreciendo al prestamista a Dios como fianza. Enriquecido en Ormús, pero no pudiendo, dada la época, volver al lugar en donde reside su acreedor para devolverle el dinero en el tiempo establecido, encierra la suma debida en una caja de madera que arroja al mar con las señas de su acreedor, rogando a Dios que la haga llegar a su destino. Y, en efecto, el acreedor, paseándose en una chalupa por la costa, encuentra la caja de madera con la cantidad debida. El deudor, que acude más tarde al país del prestamista, para acusar el recibo, observa con alegría que Dios ha atendido su oración.”

Gonzalo de Berceo, en el nº 23 de sus *Milagros de Nuestra Señora* reproduce esta historia, pero cambia varios detalles como, por ejemplo, que el empobrecido mercader es de Constantinopla y no de Bagdad, es decir, cristiano y no musulmán. En la historia de Berceo también se añade que el prestamista al que recurre el comerciante es judío. Además, en esta versión, el judío rechaza inicialmente la “fianza divina” ofrecida por el mercader y posteriormente trata de ocultar la cantidad de dinero que el mercader había arrojado al mar para cobrar de nuevo la deuda y obtener el doble de beneficio. Finalmente, el judío se arrepiente y se convierte al cristianismo. Galmés afirma, no obstante, que las innovaciones principales en este relato no son obra de Berceo, sino que ya aparecen en varias colecciones latinas de milagros de la Virgen, aunque no da referencias al respecto<sup>1125</sup>.

La usura también aparece en *Las Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio. Si alguna época fue algo más favorable para los judíos en la España cristiana fue bajo el reinado de Alfonso X<sup>1126</sup> -como señalé anteriormente al hablar de la situación de la comunidad judía en Castilla-, aunque la benevolencia del Rey hacia los judíos no era compartida por la población cristiana, cuya actitud hacia la comunidad judía era bastante hostil<sup>1127</sup>. En el artículo de Elvira Fidalgo sobre el tratamiento de los judíos en las *Cantigas*, se nos dice que tanto los judíos como los “moros” se utilizan como símbolos del mal que se oponen a la cristiandad, pero que sólo 11 entre los 356 milagros de la colección tienen como eje central a los judíos y en otras treinta aproximadamente se les menciona de pasada<sup>1128</sup>. El judío se usa como un mero instrumento para señalar lo que los cristianos no deben hacer y en la inacabada cantiga 25 se hace mención de la condición de prestamistas usureros de los judíos<sup>1129</sup>, aunque también aparecen judíos comerciantes o vidrieros; es decir, que aunque en esta obra no sea muy prolífica la mención a los judíos usureros, también está presente.

En cuanto a la literatura escrita en la Europa cristiana, también disponemos de multitud de menciones a la usura en diferentes obras. *El Decamerón*, una obra del siglo XIV -concretamente de 1351- escrita por Giovanni Boccaccio, constituye un buen ejemplo de ello.

---

<sup>1125</sup> GALMÉS, “Un cuento árabe y un milagro de Berceo”, p. 116.

<sup>1126</sup> BAGBY, “The Jew in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio”, p. 670.

<sup>1127</sup> FIDALGO, “Consideración social de los judíos a través de las Cantigas de Santa María”, p. 94.

<sup>1128</sup> FIDALGO, “Consideración social de los judíos”, p. 97.

Se trata de una compilación de cien cuentos contados por diez personas -siete mujeres y tres hombres- que se refugian en una villa en las afueras de Florencia para huir de la peste. Son relatos enmarcados dentro de otro relato, como ocurre con las *Mil y una noches*. Dentro de estas historias hay al menos tres de ellas que tienen que ver con el tema de la usura.

La primera historia de *El Decamerón* es la de Ciapelletto, un usurero florentino establecido en Francia que consigue morir como si fuese un santo gracias a una confesión falsa sobre sus pecados<sup>1130</sup>.

*Los tres anillos*<sup>1131</sup> es la novela tercera del primer día y cuenta la historia del sultán Saladino, que pide un préstamo a un judío de Alejandría dedicado a dicha actividad. Curiosamente, en esta historia, el Sultán y el judío acaban siendo amigos. El judío Melquiasdec le cuenta a Saladino la historia de los tres anillos cuando éste le pregunta cuál de las tres religiones monoteístas considera que es la mejor y en ella se relata que, en una familia cuya tradición era dejarle un anillo al hijo que fuera a ser el heredero, un padre que no se dedice entre sus tres virtuosos hijos les deja un anillo a cada uno. Los tres hijos representan a las tres religiones monoteístas.

Otra de las historias en la que se habla de la usura no tiene que ver con ningún judío. Se trata de la tercera novela de la segunda jornada y cuenta la historia de tres hermanos que, tras dilapidar la fortuna que habían heredado de su padre en vicios, tienen que emigrar a Inglaterra, donde comienzan a prestar a usura a los barones ingleses para vivir de las rentas que tan lucrativo negocio les proporcionaba<sup>1132</sup>. Estos hermanos parecen representar a los mercaderes prestamistas italianos de los que tradicionalmente se ha dicho que solían practicar la usura de manera habitual<sup>1133</sup>.

En la novela décima de la cuarta jornada<sup>1134</sup> también aparecen dos personajes usureros, pero no protagonizan la historia, sino que simplemente se les menciona como los ladrones de un arcón donde se encontraba el amante de la protagonista, quien lo mete ahí por creerlo muerto<sup>1135</sup>.

Entre *Los cuentos de Canterbury*<sup>1136</sup>, hay uno que refleja el tipo de propaganda antijudía que los cristianos producían en esta época. No sólo se hacía de la usura una práctica únicamente judía, sino que también se les tacha de asesinos y criminales. Uno de los

---

<sup>1129</sup> ALFONSO X, *Las Cantigas de Santa María*, pp. 117-122.

<sup>1130</sup> BOCACCIO, *Decameron*, pp. 49-70.

<sup>1131</sup> BOCACCIO, *Decameron*, pp. 78-82. Este cuento ha sido puesto como ejemplo de tolerancia religiosa por algunos investigadores como PENNA, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medioevo*; *The three rings: textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Roggema, Poorthuis y Valkenberg eds.

<sup>1132</sup> BOCACCIO, *Decameron*, pp. 152-165.

<sup>1133</sup> Sobre este tema puede consultarse, LE GOFF, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*.

<sup>1134</sup> BOCACCIO, *Decameron*, pp. 570-583.

<sup>1135</sup> BOCACCIO, *Decameron*, p. 576.

<sup>1136</sup> CHAUCER, *Canterbury Tales*, pp. 59-65.

fragmentos que habla de los judíos y la usura, y con el que empieza *El cuento de la Priora*, es el siguiente:

*“There was in Asia, in a great city,  
Among the Christian folk a Jewry,  
Sustained by a lord of that country,  
For usury and gain of villainy  
Hateful to Christ and to his company”*

En el cuento, un niño que canta a la Virgen es asesinado y arrojado a un pozo por un asesino contratado por los judíos del *ghetto*, que es a lo que este último fragmento se está refiriendo. Esta historia es la misma que la cantiga nº 6 de las Cantigas de Santa María de Alfonso X El Sabio<sup>1137</sup>, aunque en esa historia concreta de las cantigas no se menciona nada sobre la usura.

Por último, la famosa obra de Shakespeare *El mercader de Venecia* es la más citada, generalmente, en relación a la imagen del judío usurero. En esta obra, Bassanio, un noble de Venecia venido a menos, le pide a su amigo Antonio un préstamo para cortejar a una rica heredera, pero, al no disponer su amigo del dinero, decide recurrir a un usurero judío llamado Shylock, quien acepta concederle el préstamo a cambio de que, en caso de no pagar a tiempo, Antonio le entregase una libra de su propia carne, que finalmente Shylock acaba por reclamar en un juicio. Portia, la rica heredera, acude al juicio disfrazada de abogado y determina que Shylock tiene derecho a reclamar su carne, pero sin derramar ni una gota de sangre de Antonio, por lo que finalmente desiste de su demanda y es obligado a donar sus riquezas. En su obra *Anti-Judaism*, David Nirenberg dedica un capítulo a la imagen de los judíos en las obras de Shakespeare. En él, Nirenberg describe el mundo reflejado en las novelas de Shakespeare como un mundo teatral en el que cualquier detalle puede ser judaizante<sup>1138</sup>. Nirenberg defiende, en contraposición a la opinión de la escuela de crítica literaria fundada por Sidney Lee y Lucien Wolf, que la frecuente aparición de los judíos en las novelas de Shakespeare no se debe a su presencia “real” en Inglaterra, sino a la habilidad del pensamiento cristiano para “generar judaísmo”<sup>1139</sup>.

El siglo XII fue un momento decisivo en la elaboración de la propaganda antijudía, tanto en la península ibérica como en el resto del continente europeo. Ya he mostrado la parte literaria de esta propaganda, pero también se desarrolló en otras manifestaciones artísticas como son la pintura y la escultura. Como Inés Monteiro, Ana Belén Muñoz y Fernando Villaseñor señalan<sup>1140</sup>:

---

<sup>1137</sup> ALFONSO X, *Las Cantigas de Santa María*, pp. 72-75.

<sup>1138</sup> NIRENBERG, *Anti-Judaism*, p. 271.

<sup>1139</sup> NIRENBERG, *Anti-Judaism*, p. 272.

<sup>1140</sup> *Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, p. 11.

“La imagen permitió comunicar valores a un público iletrado y, por tanto, muy amplio, además de ser capaz de representar a través de formas y símbolos conceptos que no siempre podían ser puestos por escrito.”

La realización y elaboración de este tipo de imágenes no tiene un equivalente en el mundo islámico, ya que en el islam no se permiten las representaciones.

El ejemplo más conocido es el de las *Bibles Moralisées*, donde las representaciones del infierno incluyen imágenes de judíos con gorros puntiagudos y bolsas amarillas de dinero alrededor del cuello y se les relaciona con la idolatría, la avaricia e incluso se les acusa de ser socios del Diablo<sup>1141</sup>.

De este modo, a pesar de que el préstamo de dinero a interés también era practicado por los cristianos y de que la Iglesia había aceptado la necesidad de que se realizasen estos préstamos controlando la tasa de dicho interés, la usura se asoció de tal modo a los judíos que, como ya señalé en la Primera Sección, los términos “usurero” y “judío” terminaron por utilizarse como sinónimos e incluso se denominaba *iudaei clerici* a los líderes de la Iglesia a quienes se acusaba de cometer usura<sup>1142</sup>.

Muchas son las representaciones escultóricas que se pueden apreciar en los pórticos de diversas iglesias y catedrales de la península ibérica. Los investigadores que han trabajado sobre este tipo de imágenes identifican como judíos a los hombres representados en ellas por diferentes detalles, como son los ropajes o los gorros en punta. La ponencia que Julia Perratore<sup>1143</sup> presentó en el congreso de *Mediterráneos* trató precisamente este tema y se centraba en las imágenes de Santa María de Uncastillo (Aragón, c. 1135-1155).

La finalidad de estas esculturas era relacionar al judío con la avaricia y la usura, intentando difundir la idea de que el cristiano nunca participaba en este tipo de actividades. A los cristianos que lo hacían se les empezaría a denominar “judíos” más adelante, creando un vínculo más sólido aún entre judaísmo y usura. Además de mostrar claramente el sentimiento antijudío que la Iglesia pretendía inculcar, estas representaciones reflejaban la preocupación que los asuntos económicos y comerciales causaban en esta época de cambio que fue el siglo XII.

Perratore advierte que, aunque con esta propaganda se pretendía alejar al cristiano de las prácticas comerciales y crediticias, también se consiguió el efecto contrario, es decir, que a los cristianos que realizaban estas actividades se les asociaba también con el colectivo judío;

---

<sup>1141</sup> STRICKLAND, *Saracens, Demons and Jews*, pp. 140-143.

<sup>1142</sup> STRICKLAND, *Saracens, Demons and Jews*, p. 142.

<sup>1143</sup> PERRATORE, “A Visualization of Commerce through the lens of the Jewish Community at Santa María de Uncastillo”.

Bernard de Clairvaux, o Bernardo de Claraval, fue uno de los primeros en acusar a todos los usureros de ser judíos en esta época, lo fueran o no<sup>1144</sup>.

---

<sup>1144</sup> LITTLE, *Religious, Poverty and the Profit Economy*, p. 56.

## CONCLUSIONES

Maxime Rodinson señaló que los musulmanes que seguían la corriente modernista<sup>1145</sup> atribuyen las prácticas usurarias a la influencia del colonialismo, los árabes lo atribuyen a la dominación extranjera y los economistas que creen en el rigor de las prohibiciones musulmanas lo explican por la influencia de la economía europea moderna, pero desacreditó estas afirmaciones con pruebas sobre la existencia de este tipo de actividades en periodos más antiguos durante los cuales esos factores no desempeñaban ningún papel<sup>1146</sup>.

Los diferentes tipos de fuentes consultadas permiten concluir que el *ribā* se practicaba en al-Andalus, aunque con una extensión y consecuencias imposibles de calibrar. Se ha podido también identificar algunas de las estrategias que se utilizaban para eludir la prohibición del *ribā* sin transgredir las leyes de la *šarī'a*. En este sentido, las fuentes más relevantes han sido los tratados de *ḥisba* y las fetuas, ya que han demostrado la práctica de ciertas actividades de dudosa licitud que no aparecían recogidas en los formularios notariales andalusíes, como ya mostré en la Segunda Sección.

En cuanto a las protestas medievales contra la usura, tal vez el cambio en la concepción de la usura, que pasó de ser un concepto abstracto y poco definido a estar personificada en la propaganda cristiana por los judíos usureros, así como la institucionalización del crédito en la Europa cristiana, permitió a la sociedad cristiana crear un enemigo físico contra el que rebelarse. Estos dos factores no están presentes, sin embargo, en ámbito islámico en la misma época. Precisamente, la multiplicidad de opiniones que la jurisprudencia islámica comprende contribuye a la falta de concreción de lo que el término “*ribā*” significa. Además, la imagen del judío como usurero en el mundo islámico ha tenido mucho menos fuerza que en ámbito cristiano hasta la actualidad. Hoy en día, en cambio, ciertas corrientes islamistas utilizan la vinculación entre usura y judaísmo como argumento para sus doctrinas, como refleja, por ejemplo, una de las cartas que Bin Laden dirigió a los americanos<sup>1147</sup> y de la que hablaré en la Cuarta Sección de este estudio. Pese a que en la mayoría de los países que forman parte de lo que se entiende como “occidente” se toleran y emplean los intereses y el sistema bancario convencional, Bin Laden dirige sus ataques contra los judíos, acusando a los americanos de dejar que los judíos dominen su sistema financiero y su economía.

Lo cierto es que el crédito era necesario en las sociedades islámicas de la misma manera que en cualquier otra sociedad y los prestamistas han cubierto esas necesidades cobrando intereses tanto en territorio islámico como cristiano. Por la información extraída de

---

<sup>1145</sup> Los principales representantes de esta corriente son Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida.

<sup>1146</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 63.

las fuentes analizadas, sabemos que la población musulmana estaba dispuesta a pagar dichos intereses para satisfacer esa necesidad, haciendo uso de estratagemas legales, que, en teoría, no estaban permitidas por la escuela mālīkī de derecho islámico, la predominante en la zona de al-Andalus y el Magreb. Aunque los juristas mālīkīes no admitían los *ḥiyal* como instrumento legal válido, en la práctica, era posible ocultar transacciones usurarias en actividades económicas lícitas, lo que, en esencia, no difiere mucho del funcionamiento de las estratagemas.

Las doctrinas contra la usura que analicé en la Sección Primera se crearon sobre la base de una tradición ideológica común que se remonta en el tiempo hasta el Antiguo Testamento y Aristóteles. Tanto en la filosofía griega como la tradición judeo-cristiana se condenaba el préstamo a interés y en ambos casos se trataba de protestas contra los perjuicios causados por el sistema económico a la población de las sociedades donde dichas doctrinas se desarrollaron.

Las doctrinas religiosas de diferentes lugares y épocas han intentado tratar el problema de la usura y los intereses, pero ninguna ha conseguido realmente aportarle una solución debido, seguramente, a que ésta se fundamenta y se aprovecha de la necesidad que el crédito constituye y ha constituido para el funcionamiento de la sociedad a lo largo de la historia. Habría que preguntarse si dicha necesidad viene dada por el tipo de sistema económico en el que las sociedades funcionan o es algo de lo que no se puede escapar, como asevera Timur Kuran<sup>1148</sup>, en cuyo caso habría que preguntarse si dicha necesidad puede cubrirse evitando prácticas -como los préstamos usurarios- que se consideran injustas.

En cuanto a la imagen del judío como usurero, ésta ya aparece en el Corán, fuente primordial del islam, sin embargo, siguiendo la información que ofrecen las fuentes analizadas, puede decirse que la alusión a esta vinculación en el ámbito islámico andalusí es prácticamente inexistente antes del siglo XIV. Los casos en los que se habla de un judío usurero son casos posteriores al siglo XIII y la mayoría de las veces son alusiones meramente descriptivas, sin que se aprecie la utilización de la usura como argumento de lucha contra el judaísmo, ni siquiera en la literatura polémica.

En las sociedades del Occidente islámico sí existía la asociación del judío con el manejo de riquezas desde época temprana, pero la asociación del judío con el término concreto usura parece más bien propia del entorno cristiano. Por otro lado, hay que tener en cuenta que durante el gobierno de los almohades no existían en al-Andalus judíos como tal, ya que habían sido forzados a convertirse o a exiliarse<sup>1149</sup>. Los que huyeron hacia el norte,

---

<sup>1147</sup> LAWRENCE, "To the Americans, October 6, 2002", *Messages to the World, the Statements of Osama bin Laden*, p. 167.

<sup>1148</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 7.

<sup>1149</sup> ARIÉ, *El reino nasri de Granada*, p. 146. Sobre este asunto véase ZEMMAMA, *Les dhimmi juifs*.

privados de sus tierras y sus negocios, pudieron emprender otro tipo de actividades financieras y comerciales con el dinero que llevaran, entre las que se pudo dar el préstamo a interés. Esto hace que me plantee si los judíos que vivían en la Granada nazarí, época a la que pertenece la fetua de Ibn Lubb, eran los que habían regresado del exilio en tierras cristianas, en cuyo caso, traerían consigo el estigma de la usura allí adquirido. Esto explicaría la introducción de la imagen del judío usurero en un ámbito musulmán.

Por tanto, teniendo esto en cuenta y analizando la propaganda cristiana antijudía, la aparición del estereotipo del judío usurero en el mundo islámico parece ser el resultado de la influencia de la imagen cristiana surgida a partir de la necesidad de tener un modelo de lo que los cristianos no debían hacer, que pudo ser adoptada por el imaginario musulmán a través del contacto entre musulmanes y cristianos en la frontera de al-Andalus con los reinos cristianos del norte de la península ibérica. Esta conexión entre judíos y usura, sin embargo, pareció enlazar con la tradición islámica debido a la existencia la aleya coránica -que recogí en la Primera Sección- que acusa a los judíos de Medina de practicar la usura en tiempos del Profeta Muḥammad<sup>1150</sup>.

---

<sup>1150</sup> Dejo para otra ocasión el análisis de la información recogida en las obras de *tafsīr* en relación a la aleya coránica IV: 161, en la que aparece un reproche contra los judíos de Medina por practicar la usura.





**SECCIÓN IV: EL TRATAMIENTO DE LA USURA EN LA  
ACTUALIDAD Y SU RELACIÓN CON LAS “FINANZAS  
ISLÁMICAS”. DIFERENTES PERSPECTIVAS.**



#### SECCIÓN IV: El tratamiento de la usura en la actualidad y su relación con las finanzas islámicas. Diferentes perspectivas.

En época moderna, las potencias coloniales introdujeron en sus colonias en territorio islámico el modelo de la Banca convencional y el sistema financiero basado en los intereses<sup>1151</sup>. El derecho económico y mercantil islámico no quedó recogido en las nuevas codificaciones legales que se realizaron en las colonias musulmanas a imagen y semejanza del Código Napoleónico, de modo que el derecho de familia fue la única parte del derecho islámico que se preservó en los países musulmanes<sup>1152</sup>.

Los musulmanes piadosos no olvidaron la prohibición del *ribā* presente en el Corán y la *Sunna*, lo que suscitó diversos debates acerca de cómo se debía asumir esta complicada situación. En algunos casos, las tendencias salafíes sirvieron para que se realizase una revisión de la doctrina de los juristas premodernos con el objetivo de conjugar dicha doctrina con la realidad social que se estaba dando en ese momento, justificando algunas de las prácticas típicas de la Banca convencional como la obtención de beneficios procedentes de inversiones<sup>1153</sup>. En otros casos, la vuelta a las fuentes principales de derecho llevó a otro sector a rechazar totalmente la postura permisiva y el funcionamiento de la Banca tradicional, pero, ante la falta de otra opción, sólo podían aceptar la inclusión de los intereses en las transacciones comerciales y financieras o mantenerse totalmente al margen del sistema económico occidental, prescindiendo de las instituciones extranjeras<sup>1154</sup>.

En esta situación de adaptación a la modernidad surgió la Banca islámica<sup>1155</sup>, recuperando, al menos de forma nominal, la doctrina sobre la prohibición del *ribā*.

El objetivo de esta sección es analizar la creación de esta institución a la luz del panorama económico moderno y contemporáneo a través de los estudios de diversos autores sobre el funcionamiento de bancos islámicos concretos para comprobar el grado de aceptación del que disfruta este sistema en diferentes lugares, investigar acerca de la doctrina sobre la usura en pensadores islamistas actuales y realizar una comparación entre las actividades llevadas a cabo dentro del marco de las finanzas islámicas en la actualidad y las transacciones del mismo nombre que se llevaban a cabo en las sociedades islámicas premodernas para, de ese modo, observar hasta qué punto la Banca islámica mantiene el espíritu moral de la doctrina tradicional o si se trata de una forma de crear una institución

---

<sup>1151</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 14.

<sup>1152</sup> RUIZ-ALMODOVAR, *El derecho privado en los Países Árabes: códigos de estatuto personal*; “La legislación de la familia en los países árabes”.

<sup>1153</sup> Este es el caso de algunos pensadores modernistas, como mostraré a lo largo de esta sección, v. SAEED, *Islamic Banking*, p. 9.

<sup>1154</sup> El debate sobre la aceptación y el rechazo de determinados elementos del sistema bancario tradicional fue especialmente activo en Egipto, como mostraré más adelante.

sostenible y capaz de competir mundialmente, pero confiriéndole una imagen tradicional característica del islam que la distinga de la Banca tradicional para que sea asumible por los musulmanes devotos.

En un primer capítulo, hablaré sobre el concepto de la usura en la actualidad, prestando especial atención al mundo islámico. Dedicaré el segundo capítulo a la prohibición de la usura en las doctrinas de diferentes grupos islamistas a través de la postura de pensadores pertenecientes a dichos grupos o corrientes. En el tercer capítulo, me centraré en el tema de la Banca islámica de forma más específica a través del estudio de la *Banque Zitouna*, la primera institución creada en la zona del Magreb para ofrecer productos financieros islámicos. El cuarto y último capítulo versará sobre las microfinanzas y las microfinanzas islámicas.

---

<sup>1155</sup> Hay varias teorías sobre el momento y el lugar concretos en los que las finanzas islámicas surgieron, de las cuales hablaré más adelante.

## CAPÍTULO 17: RELEVANCIA DEL CONCEPTO “USURA” EN EL MUNDO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

En los últimos años parece haberse recuperado, debido a la crisis que afecta a innumerables países, el discurso contra la usura que tan presente ha estado durante diversas épocas en momentos de cambio económico, como durante el desarrollo del comercio en la Europa cristiana del siglo XII o en el periodo anterior a la Segunda Guerra Mundial, caracterizado por una profunda crisis financiera. En ambos momentos se volvió a fijar la atención en la usura, a la que se señalaba como la principal causa de la injusticia y la desigualdad económicas y en ambos momentos, además, se identificó al judío como ejecutor de la usura, tornándose de esa manera en su personificación y en enemigo físico contra el que luchar, y dejando de ser la usura un concepto abstracto sobre cuya definición ni siquiera existía un acuerdo.

Es abundante la literatura que, a partir del siglo XII, se empieza a formar en relación a la imagen del judío usurero<sup>1156</sup>. En el caso del periodo anterior a la Segunda Guerra Mundial, el discurso nazi fundamentaba su lucha contra los judíos -entre otras causas- en que practicaban la usura, y no sólo sucedió en Alemania, en Francia también se extendió esta asociación de los judíos con la usura y el capitalismo y esto afectaba tanto a los propios judíos franceses como a judíos que habían huido del exterminio desde Polonia u otros lugares<sup>1157</sup>.

Por otro lado, aunque el concepto de la usura parece haberse desligado en cierta medida del contexto religioso del que estaba rodeado en el siglo XII -más aún en el discurso que se está creando a raíz de la crisis mundial de los últimos años- el judío sigue estando en el punto de mira en multitud de ocasiones. Reprimido este discurso en Europa, en gran medida a consecuencia del holocausto nazi, hoy en día es más frecuente encontrar este tipo de asociación en países musulmanes, en algunos de los cuales, además de la acusación por usura, se pueden encontrar corrientes de pensamiento como el *negacionismo*<sup>1158</sup>, que niega el exterminio judío en Alemania y se refiere al Holocausto como un invento de las potencias

---

<sup>1156</sup> Sobre la creación y difusión de esta imagen del judío, véase CLAVERO, *Usura*.

<sup>1157</sup> JACKSON, *France, The Dark Years 1940-1944*; PAXTON, *La Francia de Vichy, Vieja Guardia y Nuevo Orden 1940-1944*; BILLIG, *Le Commissariat français aux questions juives*, HILBERG, *The destruction of the European Jews*.

<sup>1158</sup> El 9 de diciembre de 2006 el periódico *El País* publicó un artículo sobre la visión del Holocausto en Irán “El Holocausto según Teherán”, escrito por la periodista Ana Carbajosa, en el que se hablaba sobre una conferencia que se celebró en la capital iraní para poner en tela de juicio el exterminio judío en Alemania y que formaba parte de la campaña negacionista del presidente Ahmadineyad.

aliadas para la lucha contra el nazismo que los judíos aprovecharon, utilizando el victimismo como medio para conseguir sus fines<sup>1159</sup>.

La recuperación del discurso “antiusurario” en lo que se conoce hoy en día como Occidente -tema que trataré en el primer apartado de este capítulo- coincide con la vuelta en muchos países musulmanes a los valores tradicionales del islam y entre esos valores se encuentran los que rigen y condicionan las normas jurídicas de época premoderna referentes a aspectos económicos, es decir, la promoción de un sistema económico más justo a través -sobre todo- de la prohibición del *ribā* y el precepto la limosna obligatoria (*zakāt*). Este intento de recuperación de las normas de la *šarī'a* se ha materializado en la Banca islámica, de la que hablaré más adelante.

### 17.1. Recuperación del discurso contra la usura

El hecho de que el tema de la usura -que ha sido motivo de debate en las religiones monoteístas a lo largo de, prácticamente, toda la historia- sigue estando hoy en día en la palestra, se refleja en una noticia que apareció en el diario *El País* el doce de junio de 2010 y en la que se informa de que la Fiscalía General de Venezuela había imputado a Guillermo Zuloaga, presidente de la cadena de televisión *Globovisión*, y a uno de sus hijos por un delito de “usura genérica” al presumir que se dedicaban a revender los automóviles a precios que duplicaban su valor original, aprovechándose de la alta demanda y la poca oferta de vehículos nuevos en Venezuela<sup>1160</sup>:

*“Dos nuevas acciones policiales y judiciales se han sucedido hoy en Venezuela contra personajes de la industria periodística críticos con el presidente Hugo Chávez. Una patrulla del servicio de inteligencia se presentó en casa del propietario de Globovisión, una cadena de televisión enfrentada con el Gobierno, para detener a su presidente, Guillermo Zuloaga. Mientras, un tribunal sentenció a un periodista, Francisco Pérez, a tres años y nueve meses de prisión por “ofensa a funcionario público” después de que acusara de nepotismo a un alcalde en una columna de opinión.*

*A última hora de la tarde de ayer (hora local) funcionarios del Servicio Bolivariano de Inteligencia (Sebin) rodearon la casa del presidente del canal de noticias Globovisión, Guillermo Zuloaga. Uno de los detectives a cargo de la operación confirmó que los tribunales habían emitido una orden de captura contra Zuloaga y uno de sus hijos, a quienes desde hace más de un año se les sigue un proceso judicial por los delitos de “usura genérica” y “acaparamiento”. Ninguno de los dos estaba en casa. Continúan en paradero desconocido.*

*La orden de encarcelamiento llega justo después de que el presidente Hugo Chávez criticara por televisión nacional que Zuloaga estuviese libre a pesar de los cargos que se le*

---

<sup>1159</sup> FINKIELKRAUT, KELLY, GOLSAN, *The future of a Negation: Reflections on the Question of Genocide*.

<sup>1160</sup> PRIMERA, “Chávez intensifica la presión sobre los periodistas críticos”, *El País.com*, 12/06/2010, Caracas,

[http://www.elpais.com/articulo/internacional/Chavez/intensifica/presion/periodistas/criticos/elpepuint/20100612elpepuint\\_3/Tes?print=1](http://www.elpais.com/articulo/internacional/Chavez/intensifica/presion/periodistas/criticos/elpepuint/20100612elpepuint_3/Tes?print=1) , consultado el 19/06/2012 a las 16:10.

*imputan. Tanto el presidente de Globovisión como su hijo, también llamado Guillermo Zuloaga, son socios de dos concesionarios de venta de vehículos. Y desde mayo de 2009 estaban siendo investigados por el "ocultamiento" de 24 coches todoterreno en una residencia de su propiedad. El 4 de junio de 2009 la Fiscalía General de Venezuela imputó a ambos por un delito de "usura genérica" al presumir que se dedicaban a revender los automóviles a precios que duplicaban su valor original aprovechándose de la alta demanda y la poca oferta de vehículos nuevos en Venezuela."*

Esta noticia es llamativa porque el término "usura" había dejado de ser habitual en el mundo occidental moderno, tanto por sus connotaciones religiosas -que mal se avienen con el secularismo predominante en las naciones-estado actuales- como por el hecho de que el marco capitalista hegemónico en el mundo ha limado en gran medida el rechazo moral a las ganancias desmesuradas procedentes de intereses en créditos. Habría que estudiar a fondo el contexto en el que se ha generado esa condena por "usura genérica", pero cabe la posibilidad de que Chávez -presidente de un país productor de petróleo que tiene contacto frecuente con otros países productores de petróleo, muchos de los cuales tienen el islam como religión oficial- haya decidido retomar un tipo de discurso de raíces religiosas que evoca ideas de moralidad y de restricción de los abusos económicos, aunque en este caso se le acuse de haberlo utilizado como pretexto para controlar a periodistas opositores a su gobierno.

En España, la vuelta a la utilización del discurso antiusurario también es apreciable en el terreno judicial; en el diario *elEconomista.es* se recogió en julio de 2008 una noticia sobre la que dicen que es la primera condena por usura contra una sociedad de préstamos rápidos<sup>1161</sup>. Sucedió en el Juzgado de Primera Instancia Número 4 de Alicante, donde se aplicó la Ley contra la Usura (Ley Azcárate) del 23 de julio de 1908, que fue actualizada por la Ley 1/2000, de 7 de enero, de Enjuiciamiento Civil. Esta declara que:

*"Será nulo todo contrato de préstamo en que se estipule un interés notablemente superior al normal del dinero y manifiestamente desproporcionado con las circunstancias del caso, o en condiciones tales que resulte aquel leonino, habiendo motivos para estimar que ha sido aceptado por el prestatario a causa de su situación angustiosa, de su inexperiencia o de lo limitado de sus facultades mentales".*

En otro diario digital se puede encontrar un caso anterior al mencionado en esta noticia, aunque también pertenece al año 2008. El Juzgado de Primera Instancia nº 3 de

---

<sup>1161</sup> GIL PECHARROMÁN, "Primera condena por usura contra una sociedad de préstamos rápidos", *elEconomista.es*, 3/07/2008

<http://www.eleconomista.es/espana/noticias/634601/07/08/Primera-condena-por-usura-contra-una-sociedad-de-prestamos-rapidos.html>, consultado el 19/06/2012 a las 15:49.



Santiago de Compostela condenó el 16 de abril de 2008 a la empresa prestamista Proacruz S.L. a devolver a un cliente 73.000 euros por practicar la usura<sup>1162</sup>. Según esta página:

*“Desde la entrada en vigor de la Ley Azcárate, los Tribunales han gozado de plena arbitrariedad a la hora de valorar si un interés era usurario, y si éste se podía encuadrar dentro de la misma, facultad que un primer momento confería el Art. 2 de la Ley, que fue derogado por el Art. 319.3 LEC, que dispone: "que en materia de usura, los tribunales resolverán en cada caso formando libremente su convicción sin vinculación a la fuerza probatoria de los documentos públicos", lo cual ha sido interpretado por nuestro Tribunal Supremo como "un juicio de valor que versa sobre un supuesto fáctico". Habida cuenta del marco jurídico de la citada Ley y de la concesión a los tribunales de arbitrariedad para apreciar libremente tanto las alegaciones de las partes como la prueba practicada, concediéndose a los tribunales una gran libertad de criterio que sólo puede combatirse proyectando la atención sobre el hecho objeto de la calificación jurídica. Dicha arbitrariedad ha provocado que se hayan abierto debates doctrinales y jurisprudenciales respecto si determinados supuestos jurídicos podían encuadrarse dentro de la Ley de Azcárate.”*

Dicho de otra manera, en el ámbito jurídico se ha optado por dejar la decisión de lo que constituye -o no- usura a los propios Tribunales, lo cual pone de manifiesto la falta de definición específica del término en cuestión.

Casi al mismo tiempo, esta vez en el año 2009, empezaron a surgir movimientos en Inglaterra con el objetivo de reinstaurar las leyes históricas contra la usura -abolidas en Inglaterra en el s. XIX- para regular las tasas de interés que las compañías de tarjetas de crédito y las empresas de préstamo les aplicaban a sus clientes. El interés por regular la usura coincide, como ya apunté al principio, con la actual crisis financiera mundial, a partir de la cual se han recuperado este tipo de leyes en muchos y diferentes lugares. En el diario británico *The Guardian* del día 19 de julio de 2009, apareció una noticia acerca de uno de estos movimientos antiusurarios creado en el Reino Unido por ciudadanos londinenses pertenecientes a una alianza de grupos eclesiásticos, sindicatos y organizaciones de voluntarios. Esta alianza pretendía instar a Wall Street y diferentes bancos británicos a mantener reuniones para debatir la cuestión de los intereses y la deuda con el fin de buscar alternativas sostenibles -como las uniones de crédito- que suplan los préstamos a interés desorbitado para cubrir las necesidades económicas de la población sin provocarles un mayor perjuicio. Algunos de sus representantes recalcaron que no querían volver al pasado, pero que las tasas de interés cargadas a los pobres y a los pequeños negocios habían llegado ya demasiado lejos. La misma situación se repite en diferentes países de lo que se conoce por “Occidente”.

Una de las propuestas que cada vez más se plantea como alternativa al sistema de préstamo europeo y americano es la de tomar el modelo de las finanzas islámicas como

---

<sup>1162</sup> RUIZ, “Aplicación jurisprudencial de la Ley de Usura”, *Justicia y derecho de los consumidores*, [http://www.justiciayderecho.es/CONTENIDO/p2/GestionNoticias\\_500000648\\_ESP.asp](http://www.justiciayderecho.es/CONTENIDO/p2/GestionNoticias_500000648_ESP.asp) consultado el 19/06/2012 a las 15:59.

inspiración para un cambio del sistema capitalista, modelo del cual pasaré a hablar a continuación.

Un ejemplo de esta búsqueda de alternativas económicas es el foro católico-musulmán que tuvo lugar en noviembre del 2008 en el Vaticano entre dirigentes de la Iglesia católica y líderes musulmanes y del que hablé en la Sección Primera. En este foro, se habló de la necesidad de creación de “sistema financiero ético” sin intereses. En la página *web* del *Instituto Halal* aparece un artículo sobre este foro en el que se interpreta que, dado que los fondos vaticanos siempre habían utilizado los canales de la Banca tradicional, estas declaraciones significan la adhesión de la Santa Sede a algunos de los principios que propugna la Banca islámica<sup>1163</sup>.

## 17.2. El estudio y la relevancia de las finanzas islámicas en la actualidad

El estudio de las concepciones y las prácticas relativas a la usura es relevante para una mejor comprensión de las sociedades islámicas en la actualidad debido a que, según el islam, el uso que los seres humanos hacen de los bienes que poseen -bienes que consiguen por voluntad divina- debe estar limitado por la prohibición del *ribā* y por el pago obligatorio de la limosna legal (*zakāt*) pero, ¿qué se entiende por *ribā*?

Esta cuestión resurge una y otra vez y es, precisamente, el punto clave de todos los debates alrededor de este tema. El desarrollo que las finanzas islámicas vivieron a partir de los años setenta<sup>1164</sup>, así como el desarrollo de la Banca moderna en esta misma época, reavivaron este debate en Oriente Medio, como Mallat expone<sup>1165</sup>:

*“The development of modern banking in the 70s has triggered in the Middle East a renewed and active debate over Riba. As things stand at present, the Arab-speaking countries of the Muslim world have all adopted banking systems that follow a Western model, and they fundamentally accept the charging of interest in most forms of commercial transacting. But the model has recently been challenged by a number of States and institutions, as it was accused of being in clear breach of the Shari‘a.”*

Timur Kuran, profesor de derecho, economía y pensamiento islámico en la *University of Southern California*, se muestra muy escéptico con las finanzas islámicas y su capacidad para crear un sistema económico justo. En su obra sobre los predicamentos económicos del islamismo critica la interpretación que los islamistas hacen de los textos del Corán y la *Sunna*

---

<sup>1163</sup> <http://www.institutohalal.com/2008/11/18/el-vaticano-se-une-al-islam-en-su-apuesta-por-la-banca-etica/#more-487> Página *web* consultada el 9 de abril de 2012 a las 15:24 h.

<sup>1164</sup> En esta época comenzaron a crearse los bancos islámicos.

<sup>1165</sup> Véase al respecto MALLAT, “The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence”, pp. 69-88.

sobre aspectos económicos<sup>1166</sup>. Según Kuran, la hostilidad de los islamistas hacia los intereses está basada en la falsa creencia de que el Corán los prohíbe, pero su opinión es que el Corán no prohíbe todos los tipos de interés, sino que condena únicamente el tipo de *ribā* que se practicaba en la Arabia preislámica y que, como ya describí en la Primera Sección de este trabajo, consistía en la duplicación de la deuda ante la imposibilidad de pago en el plazo establecido. En definitiva, Kuran opina que los intereses son necesarios para mantener la competitividad de los mercados financieros<sup>1167</sup>:

*“In commerce and finance, two areas in which the Middle East fell conspicuously behind, right up to modern times Islamic Law placed a key role. People entered into contracts that followed an Islamic template and were enforced through Islamic courts. They apportioned estates according to Islamic inheritance rules. Residents of the region’s great cities obtained services mostly from waqfs, which were trusts formed under Islamic Law and supervised by officials with religious training. Almost all lawsuits involving at least one Muslim were litigated by Muslim judges, under Islamic legal principles [...] Thus, commerce and finance might have become secularized. Yet, until recently no such reforms took place. Prior to the nineteenth century the commercial and financial institutions characteristic of the medieval Middle East did not give way to more complex institutions resembling those of the modern global economy.”*

Como era de esperar, la obra en que este autor señala a la jurisprudencia islámica como una de las causas del retraso de las sociedades musulmanas en su desarrollo económico ha sido muy polémica, aunque su crítica está basada en argumentos puramente islámicos, ya que propone una interpretación distinta de las fuentes de la que ha venido predominando a lo largo de la historia, pero, ¿hasta qué punto los conceptos y las prácticas económicas del derecho islámico influyeron realmente en un desarrollo distinto del que tenía lugar en Occidente? Antes he mencionado que las finanzas islámicas significaron una vuelta al derecho económico islámico, aunque, como se puede apreciar en el párrafo que acabo de recoger, para Timur Kuran, el que se hayan creado instituciones financieras islámicas oficiales al estilo de las instituciones de la economía global moderna, implica realmente una secularización de las finanzas.

Puede ser cierto que las instituciones medievales de derecho islámico que regían la vida en esa época hicieron difícil la secularización del comercio y las finanzas, pero, a pesar de ello, los préstamos a interés y las transacciones crediticias se han venido practicando desde la Edad Media hasta la actualidad a través de canales “informales”. Aún así, su condición de prácticas no aceptadas por la ley y el hecho de que no se hayan creado instituciones crediticias al estilo de las occidentales, pueden haber dejado al mundo islámico apartado del juego de la economía mundial.

---

<sup>1166</sup> KURAN, *Islam and Mammon*, pp. 14-15.

<sup>1167</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 7.

En cualquier caso, la creación de instituciones crediticias en el mundo cristiano no tuvo tanto que ver con la secularización de la sociedad, que realmente ha sucedido hace relativamente poco, sino con la aceptación que en algunos periodos de la historia la propia Iglesia ha mostrado hacia el cobro de intereses. En el caso islámico, el hecho de que la religión esté presente en todos los aspectos de la vida y que la jurisprudencia no haya tenido un desarrollo al margen de la religión ha podido impedir en cierta medida la creación de instituciones que contravenían abiertamente normas como la prohibición del *ribā*. Por lo que se refiere al mundo actual, Kuran critica que la Banca islámica, bajo la apariencia de que pretende crear nuevos productos financieros capaces de evitar los intereses, desarrolla actividades típicas de la Banca tradicional y oculta el cobro de intereses con nombres islámicos<sup>1168</sup>.

Todo este desarrollo de las finanzas islámicas viene acompañado por una literatura que puede distinguirse en dos grupos. El primero de esos grupos comprende las publicaciones que hablan de las finanzas islámicas desde una óptica externa, mientras que el segundo grupo estaría formado por las publicaciones realizadas por las propias instituciones islámicas que pretenden fomentar este tipo de finanzas. La literatura resultante de este segundo grupo es conocida en inglés como *Islamic Economics* y su fin es guiar, fundamentar y justificar las reformas que poco a poco se van llevando a cabo. Varios son los centros de investigación que se han establecido para promover las finanzas islámicas, algunos de los cuales son el *International Center for Research in Islamic Economics at King Abdulaziz University* en Yeddah, la *International Association for Islamic Economics* en Leicester<sup>1169</sup> o la *Kulliyya of Economics* en la *International Islamic University* de Kuala Lumpur. Estos centros de investigación publican revistas en relación al tema de la economía islámica y también hay otras publicaciones especializadas como el *Journal of Islamic Banking and Finance*, que se realiza en Karachi<sup>1170</sup>. En España, el 1 de Diciembre de 2011 se inauguró el *Centro Hispano-Saudí de Economía y Finanzas Islámicas*, uno de cuyos objetivos es promover el desarrollo de las finanzas islámicas en Europa, para lo cual se publican libros como el titulado *Islamic Economic and Finance: A European Perspective*.

La literatura del primer grupo, sin embargo, no tiene como fin el promover las finanzas islámicas, sino describirlas, alabándolas o criticándolas, de forma general o centrándose en alguno de sus aspectos específicos. Este es el caso de los escritos del especialista en economía islámica Muhammad Nejatullah Siddiqi, a quien ya hice referencia

---

<sup>1168</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 290.

<sup>1169</sup> En Leicester se encuentra una de las más numerosas comunidades islámicas de Inglaterra, formada en su mayoría por musulmanes procedentes de Pakistán, aunque también la forman musulmanes que proceden de India, Bangladesh, Somalia o Turquía entre otros países. Ya en 1973 se creó *The Islamic Foundation*, una de las instituciones islámicas más antiguas en Inglaterra, tras lo que Leicester ha albergado multitud de otras asociaciones y centros culturales islámicos.

en la Segunda Sección de mi trabajo a propósito de la *murābaḥa*. Como ya expliqué, Siddiqi - al igual que muchos otros- ha puesto en entredicho a través de sus obras los argumentos jurídicos que han servido para permitir una práctica como la *murābaḥa* y prohibir otro tipo de transacciones con intereses. Son bastante numerosas las obras en las que, pese a tener el fin de fundamentar las bases de las finanzas islámicas, se critica la manera en que los bancos islámicos se han gestionado<sup>1171</sup>.

Por su parte, en España, *Casa Árabe* dispone de un boletín de economía y negocios donde las finanzas islámicas y los estudios e investigaciones al respecto constituyen una parte importante de la información que en él se ofrece. La responsable del programa socioeconómico y empresarial de Casa Árabe es Olivia Orozco de la Torre, quien ha investigado y tiene publicaciones en torno a este tema<sup>1172</sup>.

El enfoque sobre el tema de los intereses de investigadores como Timur Kuran evidencia que el debate sobre el significado del término *ribā* sigue vivo hoy en día, ya que una traducción u otra implicaría la aceptación o el rechazo por parte del derecho islámico de determinadas prácticas comerciales y financieras. Es exactamente lo que ha venido pasando con el término “usura” a lo largo de la historia, por lo que veo una correspondencia entre ambos conceptos (*ribā* y usura) por hacer referencia al mismo fenómeno económico y social, a pesar de que haya quien no los considere sinónimos.

Tras los recientes acontecimientos sucedidos en diversos países árabes, es decir las revueltas que han tenido lugar en Egipto, Libia, Túnez, etc., diversos partidos islamistas han llegado al poder y existe una gran expectación acerca de cómo piensan afrontar la convulsa situación económica que las primaveras árabes han ocasionado. Parece que, a pesar de su tardío establecimiento en la zona del Magreb, las finanzas islámicas han sido consideradas como un buen medio para impulsar el desarrollo económico de los países de dicha zona. Los resultados electorales tras las “primaveras” en Marruecos y Túnez pueden contribuir a la expansión de los instrumentos financieros islámicos, aunque también su incipiente instauración se vio afectada con las revueltas árabes<sup>1173</sup>.

Dado que los orígenes de las finanzas islámicas están ligados a procesos de reislamización de las sociedades musulmanas y la influencia ejercida por algunos pensadores, dedicaré el siguiente capítulo a analizar la doctrina sobre la prohibición de la usura en

---

<sup>1170</sup> KURAN, *Islam and Mammon*, p. 1.

<sup>1171</sup> Entre las obras y artículos críticos con la Banca islámica, además de las obras de Siddiqi, se encuentran también SENIAWSKI, “Riba today”; SALEEM, *Islamic Banking: A Charade; Islamic Banking: A \$300 Billion Deception*; CHAPRA, “Islamic banking and finance: the dream and the reality.

<sup>1172</sup> LORCA, OROZCO DE LA TORRE, *La banca islámica sin intereses: elementos básicos*.

<sup>1173</sup> OROZCO, “Las finanzas islámicas superan el billón de dólares”, p. 2.

determinados grupos y pensadores del islam político moderno. Algunos autores<sup>1174</sup> relacionan el surgimiento y desarrollo de la economía y las finanzas islámicas con la independencia de los países árabes tras la época colonial y con el fundamentalismo islámico (*ta'yîd*) o salafismo, por lo que es necesario realizar un análisis sobre las diferentes doctrinas que puede albergar el islamismo para confirmar dicha relación entre la vuelta al islam y las finanzas islámicas<sup>1175</sup>.

---

<sup>1174</sup> SACARCELIK, *Şukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 31; KURAN, “Islamism and Economics: Policy Implications for a Free Society”.

<sup>1175</sup> Clement Henry y Rodney Wilson señalan que, pese a esta relación entre las finanzas islámicas y el reformismo islámico, el islam político no debe mezclarse con otras dimensiones sociales y políticas del islam, como pueden ser las finanzas islámicas, HENRY, WILSON, “Conclusions”, *The Politics of Islamic Finance*, p. 286.



## CAPÍTULO 18: LA PROHIBICIÓN DE LA USURA EN LA DOCTRINA DE LOS PENSADORES ISLAMISTAS MODERNOS

En este apartado abordaré el tema de la usura -o *ribā*- en el islam, según la doctrina de algunos pensadores islamistas actuales, entendiendo por islamismo o fundamentalismo islámico aquellas corrientes de pensamiento que ven el islam la solución a los problemas traídos por la modernidad, o dicho de otra manera, son aquellos movimientos que transforman la religión musulmana en una ideología política<sup>1176</sup>. En el islamismo, el foco está puesto en el islam, en contraposición al nacionalismo árabe que pretendía la unión política de lo árabe frente a lo no árabe, quedando la religión en segundo plano<sup>1177</sup> (panarabismo frente a panislamismo).

En el Corán, como ya mostré en la Primera Sección, aparecen cuatro referencias al *ribā*, de las cuales sólo la primera es de la época en la que el Profeta vivía en La Meca, mientras que las otras tres pertenecen al texto revelado en Medina, en el momento en que el Profeta se convirtió también en hombre de estado, es decir, que las normas de esta época respecto al *ribā* tienen, además de los fines “morales” de una prohibición religiosa, un propósito de establecer un sistema económico justo en la nueva sociedad que se estaba formando. El islamismo ha recuperado este propósito en tanto que pretenden que el gobierno de los países musulmanes se fundamente en bases islámicas y en preceptos como la prohibición del *ribā* para seguir la *šarī‘a* en los diferentes aspectos de la vida en sociedad.

A fin de entender el lugar que ocupa esta prohibición en las doctrinas de aquellos pensadores musulmanes que mayor influencia han ejercido y ejercen dentro del laborioso y complejo proceso de adaptación del mundo islámico a la modernidad, se hace necesario examinar las obras que han tratado el debate de la usura en el islam moderno.

En efecto, los pensadores que vamos a ver se encuadran todos ellos dentro de la tendencia salafí, consistente en formular la adaptación a la modernidad -en sus distintas variantes- como un retorno a la primera época del islam<sup>1178</sup>. Esto se debe a que consideran que los juristas que fueron desarrollando la jurisprudencia islámica son solamente hombres y, como tal, pudieron equivocarse respecto a la interpretación de lo que Dios pretendió

---

<sup>1176</sup> “Conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico. El término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la *charīa* como eje jurídico del sistema estatal y la independencia de discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imanes). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes.” GÓMEZ, *Islam e islamismo*, p. 165.

<sup>1177</sup> Para más información sobre el nacionalismo árabe como movimiento ideológico, v. RUIZ, *La controversia ideológica. Nacionalismo árabe/nacionalismos locales*.

<sup>1178</sup> La época de *al-salaf al-ṣāliḥ*. Para más información sobre salafismo, islamismo o islam político puede consultarse *Political Islam: Context versus Ideology*, un volumen colectivo elaborado en el SOAS.



transmitir a los hombres través de su Profeta. Cuanto más tiempo pasa desde el fallecimiento del Profeta, más alejada del ideal islámico consideran la jurisprudencia los islamistas; es el concepto de la corrupción que implica el paso del tiempo (*fasād al-zamān*) y debido a este concepto, su pretensión es volver al Corán y algunos de los hadices como única fuente de la verdadera voluntad de Dios.

El salafismo engloba a muy diversas doctrinas y grupos con diferentes visiones del islam y está relacionado con dos conceptos fundamentales que son la *ḥisba*, entendiéndolo como deber de ordenar lo correcto y prohibir lo malo<sup>1179</sup>, y el principio de lealtad a los musulmanes y rechazo a los no musulmanes<sup>1180</sup>. Se puede clasificar en dos corrientes principales, una quietista frente al estado y otra activista, que puede ser pacífica o violenta, lo cual muchas veces depende únicamente de las circunstancias locales en las que se desarrolle.

### 18.1. Salafíes modernistas: El caso de Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida<sup>1181</sup>

La característica fundamental de los salafíes es su retorno a los fundamentos del islam, el Corán y la *Sunna*. El salafismo es una rama neo-ortodoxa del reformismo islámico que nació en el siglo XIX y que pretendía “regenerar” el islam volviendo a la tradición tal y como era entendida en la época de las primeras generaciones de musulmanes (*al-salaf al-ṣāliḥ*)<sup>1182</sup> prescindiendo de la jurisprudencia que se desarrolló posteriormente.

Egipto es uno de los países clave para entender el debate sobre el *ribā* en el siglo XX<sup>1183</sup>. Allí nace el movimiento reformista que algunos pensadores musulmanes desarrollaron a finales del s. XIX y que es imprescindible para entender el salafismo. Este movimiento estuvo liderado por el gran muftí de Egipto, el *ṣayy* Muhammad ‘Abduh (m. 1323/1905)<sup>1184</sup> y surge del anhelo de adaptar el islam a las nuevas necesidades creadas por la vida moderna sin renunciar a la tradición. El impulso inicial de este movimiento, sin embargo, no surgió en Egipto, sino que surgió de las enseñanzas y la influencia de Yamal al-Din al-Afgani (m. 1315/1897), principal exponente del panislamismo que pasó unos años en Egipto, de 1871 a 1879<sup>1185</sup>.

---

<sup>1179</sup> Para más información sobre este concepto v. COOK, *Forbidding Wrong in Islam*.

<sup>1180</sup> MEIJER, “Salafism: Doctrine, Diversity and Practice”, p. 37.

<sup>1181</sup> Para los personajes de época moderna he decidido prescindir del sistema de transcripción utilizado en el resto del estudio, utilizando la forma de escritura por la que se les conoce en bibliografía no escrita en árabe.

<sup>1182</sup> ENDE “Salafiyya”, *EI2*.

<sup>1183</sup> GREISS, “De l’usure en Égypte”.

<sup>1184</sup> SEDGWICK, *Muhammad Abduh*; HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age*; SCHACHT, “Muḥammad ‘Abduh”, *EI2*.

<sup>1185</sup> KEDDIE, *Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī”*; HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age*; GOLDZIEHER, JOMIER, “Djamāl al-Dīn al-Afghānī”, *EI2*.

Uno de los primeros impulsos para la reinterpretación de la permisividad de los intereses surgió a consecuencia de la creación de una fundación por parte de la administración egipcia de correos (*Sunduq al-Tawfir*)<sup>1186</sup>. Dicha fundación proporcionaba ciertos intereses fijos a los inversores, muchos de los cuales renunciaban tomar dichos beneficios por miedo a estar cometiendo *ribā*, aunque se les hubiera otorgado por decreto del *Khedive*<sup>1187</sup>, quien no creía que dichos intereses constituyesen usura. Por ello, algunos hombres del gobierno, junto con el director de la administración de correos, preguntaron a Muhammad ‘Abduh como muftí de Egipto si había alguna manera de autorizar a los musulmanes a recibir sus beneficios procedentes de la Fundación<sup>1188</sup>.

Tripp afirma que Muhammad ‘Abduh admitió dichos intereses como lícitos, pero el proceso no fue tan sencillo como refleja esta afirmación<sup>1189</sup>. Mallat dice que, tras solicitar el gobierno a Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida (m. 1354/1935) un plan para legalizar los beneficios que la fundación proporcionaba, Rashid Rida -pupilo de Muhammad ‘Abduh y uno de los autores más productivos e influyentes de la reforma islámica y del panislamismo<sup>1190</sup>- argumentó que el *ribā* implicaba explotación y que, dado que en este caso no la había, sino que sólo se daba un beneficio, no podía considerarse *ribā*. Muhammad ‘Abduh, en cambio, rechazó esa afirmación porque estaba convencido de que se trataba de *ribā*.

El *Khedive*, entonces, eligió a un grupo de ulemas para hacer del *Sunduq al-Tawfir* algo religiosamente aceptable para los musulmanes, oponiéndose a la postura de Muhammad ‘Abduh. La designación de este grupo de ulemas debió ser interpretada por Rida como una amenaza para la posición de su maestro Muhammad ‘Abduh y, pese a que éste se había mostrado opuesto a justificar el cobro de dichos beneficios, Rida declaró en *Al-Manar*<sup>1191</sup> que Muhammad ‘Abduh había planteado un proyecto de legalización de los intereses procedentes de los fondos de inversión antes que el consejo de ulemas escogido por el *Khedive*<sup>1192</sup>. También publicó que, aunque ‘Abduh y el consejo de ulemas habían llegado a las mismas conclusiones en torno a los métodos que debían usarse para la legalización de los intereses, el *Khedive* había acusado a ‘Abduh de obligar a los creyentes piadosos a practicar el *ribā*.

---

<sup>1186</sup> KHALIL, “The modern debate over riba in Egypt”.

<sup>1187</sup> *Khedive* es el título de los gobernantes de Egipto a finales del siglo XIX y principios del XX, es una palabra de origen persa que los egipcios adquirieron en época otomana. Aunque el uso de este título en árabe se asocia con Ismā‘il Paşa, *wālī* de Egipto de 1863 a 1879, en el texto este título se refiere a su nieto Abbas II, que ejerció el cargo de 1892 a 1914, v. VATIKIOTIS, “Khidiw”, *EI2*.

<sup>1188</sup> Sigo en esto el estudio de MALLAT, “The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence”, p. 71, quien remite a RIDA, “Ribh Sunduq al-Tawfir”, p. 529.

<sup>1189</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 127.

<sup>1190</sup> BUŞŪL, As‘ad Namur, *Sheik Muhammad Rashid Riḍā’s political activities*; HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal*; ENDE, “Rashid Riḍā”, *EI2*.

<sup>1191</sup> Revista mensual fundada por Rashid Rida que recogía la doctrina del partido salafí.

<sup>1192</sup> MALLAT, “The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence”, p. 71, remite a ECCEL, *Egypt: Islam and Social Change*, p. 416.

La pugna entre el *Khedive* Abbas y Muhammad ‘Abduh pone de manifiesto las disputas entre el poder político y el poder religioso. El *Khedive* había desafiado la autoridad de ‘Abduh al designar a un consejo de ulemas ajeno a él para tomar decisiones legales y religiosas por lo que, seguramente, lo que Rashid Rida intentaba era respaldar a Muhammad ‘Abduh en contra del *Khedive* para que mantuviese su posición y su cargo de muftí de Egipto.

Como se puede observar, el *ribā* era utilizado como arma política. Tanto el *Khedive* y su grupo de ulemas por un lado, como Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida por otro, pretendían figurar como los responsables de permitir algo beneficioso para el país, acusando a los otros de intentar frenar ese intento e intentando no ser culpados de legalizar el *ribā*.

Es complicado discernir entre las opiniones de Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida en los asuntos en los que ambos coincidían, puesto que muchas de las ideas de ‘Abduh nos han llegado a través de las palabras de Rida, pero más complicado parece ser al respecto del *ribā*, ya que en este caso sus opiniones difieren.

El propio Rida ofrecía visiones contradictorias de su maestro. Mientras que unas veces cuenta la visión contraria al *ribā* de ‘Abduh, otras veces le describe como el primer pensador del islam en justificar la exclusión de ciertas formas de crédito con intereses del ámbito del *ribā* prohibido<sup>1193</sup> a través de su propuesta de que el mecanismo de la fundación *Sunduq al-Tawfīr* se considerase una forma de *muḍāraba*<sup>1194</sup>, ya que esa sería la única manera de “legalizar” su situación.

El debate que se propició, de todas formas, hizo que hubiese una mayor aceptación pública de la idea de ganar dinero a cambio de los depósitos en efectivo, según Tripp<sup>1195</sup>, aunque dicho debate no iba a finalizar en este punto.

Nabil Saleh dedica una parte de su obra *Unlawful Gain* a la opinión sobre la usura y los intereses de Muhammad ‘Abduh y Rashid Rida, aunque habla de ellos como un conjunto y no individualmente<sup>1196</sup>:

“A modernist party, *Salafiyya*, was founded in Egypt in 1883 by the pan-Islamic forerunner Jamal al-Din al-Afgani (1839-1897) and by his most brilliant disciple Muhammad ‘Abduh (1849-1905), with the purpose of bringing about an Islamic renaissance. Muhammad ‘Abduh, who ended his life as Grand Mufti of Egypt, helped his favorite pupil Rashid Rida to establish in 1897 a monthly magazine called *al-Manar* (The Lighthouse) which was to serve as the doctrinal organ of the party. Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida issued a vast number of *fatawa* and inevitably had to tackle the question of *riba*. Their views on *riba* can be summarized as follows:

- The only disallowed *riba* is *riba al-jahiliyya* (pre-Islamic *riba*), which is the manifest (*jali*) *riba* and consequently is prohibited not as a way of performing an usurious transaction but as an usurious transaction in itself. As for the two other

---

<sup>1193</sup> BADAWI, *Nazariyyāt al-ribā al-muḥarram*, p. 223.

<sup>1194</sup> RIDA, “*Ribh Sunduq al-Tawfīr*”, p. 528.

<sup>1195</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 127.

<sup>1196</sup> SALEH, *Unlawful gain*, p. 35.

sorts of *riba*, namely *riba al-fadl* and *riba al-nasi'a* (both provided for in Hadith and not in the Quran), their prohibition tends to close the loopholes which otherwise might permit manifest *riba* (*riba jali*). Thus *riba al-fadl* and *riba al-nasi'a* are under a presumption of prohibition and this presumption is not conclusive but rebuttable. Thus again the sale of any of the six article mentioned in the hadith, with an increase and whether in a hand-to-hand transaction or in a deferred one, is disallowed only if it is intended to lead to manifest *riba* (*riba jali*), which takes place when interest accrues on interest already accounted by the time the transaction was concluded.

- As a result, the first increase on the termed loan is lawful, even though agreed in consideration of the delayed term of payment. But if at maturity date, it is decided to postpone that maturity date against a further increase, that is the unlawful *riba al-nasi'a*.
- The consequence which comes to mind is that whereas *riba jali*, the manifest *riba*, can be deemed lawful only in case of pressing necessity, such as the one which allows the eating of carrion, the two other sorts of *riba*, namely *riba al-nasi'a* and *riba al-fadl* (both provided for by hadith and not by the Quran) are regarded with aversion (*karahiyya* [sic]) but not under a rule of prohibition.
- Finally, is attributed to Shaykh Muhammad 'Abduh that he found ways to show that under Islamic Law both interest generated by saving banks accounts and that generated by insurance policies were admissible.

Por tanto, según el resumen que Nabil Saleh hace de la doctrina expuesta en las fetuas, Muhammad 'Abduh opinaba que “el único tipo de *ribā* que está prohibido (por los textos sagrados) es el que se practicaba en la época preislámica o *yāhiliyya*, no como forma de realizar una transacción usuraria, sino como transacción usuraria en sí misma”, es decir, préstamos en los que se doblaba el interés cada vez que se pasaba el plazo de devolución y por los que los deudores acababan siendo esclavos de sus prestamistas<sup>1197</sup>. Además,

“La usura por incremento (*ribā al-faḍl* o *ribā al-taḥāḍul*) y la usura por retraso (*ribā al-nasī'a*), que están en los hadices y no en el Corán, están presuntamente prohibidas, pero esta presunción no es definitiva, sino discutible. Los hadices en los que se especifican los seis productos susceptibles de usura en el comercio<sup>1198</sup> no justifican que el intercambio de dichos productos se prohíba, a no ser que se aumenten los intereses por encima de lo acordado en el momento de cerrar la transacción.”

Los intereses pactados estarían permitidos según esta línea de pensamiento. Además Saleh dice también que: “Muhammad 'Abduh buscó los medios de demostrar que en el Islam son legales y admisibles los intereses surgidos de cuentas de ahorro en los bancos y de pólizas de seguro.” La postura de este pensador, con su lectura literalista de los textos sagrados, recuerda a corrientes como el *ẓāhirismo* del cordobés Ibn Ḥazm, famoso porque su adhesión al texto revelado le llevó a menudo a formular doctrinas llamativamente permisivas y abiertas.

<sup>1197</sup> Recordemos que Timur Kuran mantiene esta misma postura respecto a la prohibición de los intereses, v. KURAN, *Islam and Mammon*, pp. 14-15.

<sup>1198</sup> Los seis productos susceptibles de *riba* son sal, trigo, cebada, dátiles, oro y plata.

Cualquiera que fuera su postura exacta, Muhammad ‘Abduh mostraba cierta reticencia a identificar cualquier forma de interés con el *ribā*, reflejando, de ese modo, una actitud cambiante, no sólo por su parte, sino por parte de diversos sectores de la sociedad.

Abdullah Saeed señala que, ante el establecimiento de los bancos europeos en los países musulmanes en el s. XIX, algunas figuras destacadas del *neorrevivalismo* como Rashid Rida intentaron adaptarse a ciertas formas de interés<sup>1199</sup>, aunque no menciona nada de Muhammad ‘Abduh.

Por tanto, mientras que Rida siempre aparece como partidario de la aceptación de cierto tipo de prácticas que anteriormente se hubiesen considerado usurarias, parece que ‘Abduh mostró grandes reticencias que Rida trató de suavizar a través de sus obras y sus artículos en *Al-Manar*, ya que no disponemos de la opinión de ‘Abduh sobre este tema de su propio puño y letra.

De cualquier manera, a medida que el tiempo fue pasando, esa relativa o supuesta permisividad de los pensadores modernistas fue desapareciendo en el islamismo y hubo resistencia a la aceptación de los intereses, como veremos en el apartado sobre los Hermanos Musulmanes.

Para propiciar el cambio en la forma de concebir el *ribā*, lo primero que hicieron los ulemas designados por el *Khedive* fue acudir al Corán y la *Sunna* prescindiendo de la jurisprudencia anterior para, de ese modo, desarrollar una forma legal de aceptación de cierto tipo de intereses, tras lo que determinaron que la prohibición en las fuentes se refería a un tipo concreto de actividad, la práctica preislámica de doblar y redoblar la deuda de un préstamo cuando no se devolvía a tiempo. El siguiente argumento que emplearon fue que el motivo (*‘illa*) de la prohibición en la época en que se formuló era el de evitar que se usasen los intereses como medio de extorsionar a los más necesitados ya que, en muchas ocasiones, acababan siendo esclavos de sus acreedores por no poder pagar su deuda, es decir, que era una prohibición cuyo fin era paliar las desigualdades sociales y equilibrar la balanza del poder y la riqueza. Dichos ulemas señalaron que el contexto y las condiciones de vida habían cambiado enormemente y que no había razón para prohibir los intereses si no se apreciaba una injusticia como la que había tenido lugar en la Arabia del siglo I/VII.

El *šayj* egipcio ‘Abd al-Mun‘im Nimr sugirió -en varios artículos publicados en el periódico *al-Siyāsī*- que las diferentes condiciones de vida y el contexto pueden hacer variar las sentencias sobre lo que es de interés público (*maṣlaḥa/istiṣlāḥ*)<sup>1200</sup>, o no, en diferentes

---

<sup>1199</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 9.

<sup>1200</sup> Para más información sobre la *maṣlaḥah* v. OPWIS, *Maṣlaḥah And the Purpose of the Law*.

épocas, justificando la permisividad de los intereses por el bien general de la sociedad musulmana<sup>1201</sup>.

La gran cantidad de artículos sobre esta cuestión que se publica en tan sólo unos meses en el año 1894 parece responder a un intento de concienciar a la opinión pública para que desarrollase cierta confianza en las instituciones financieras y poder, de ese modo, impulsar un desarrollo económico de Egipto.

Este proceso de aceptación de los intereses culminó en el establecimiento de un nuevo código civil en Egipto a mediados de los años treinta del siglo XX. La tarea de desarrollar el proyecto en un código completo le correspondió a ‘Abd al-Razzaq al-Sanhuri (m. 1391/1971)<sup>1202</sup> quien no lo finalizó hasta 1949. En lo tocante a los intereses, el debate anterior volvió a aflorar, pero el artículo 227 estableció que las partes implicadas en un préstamo podían establecer un tipo de interés si estaban de acuerdo en ello y por el motivo que considerasen oportuno, aunque la causa fuera un retraso en el pago (*nasī’a*) siempre que no superase una tasa del 7%. En este momento, ya había dos posturas diferenciadas respecto al tema de los intereses y los argumentos se sistematizaron<sup>1203</sup>.

Los protagonistas del debate en este punto fueron Sanhuri y otro jurista prominente de esta época, Ibrahim Zaki al-Badawi. Badawi trabajó en la sección de derecho islámico durante la preparación del nuevo código y Sanhuri le encargó preparar un estudio sobre el *ribā* para legitimar los artículos relativos a los intereses del código en proyecto. El estudio de Badawi (*Nazariyyat al-ribā al-muḥarram*) impresionó a Sanhuri, quien lo mandó a la *Maṣallat al-Qanūn wa-l-iqtisād*, la revista de la *Kulliyat al-ḥuqūq* de la *Universidad de El Cairo* para que la publicasen. Sin embargo, con el paso del tiempo, Badawi se fue alejando cada vez más de la postura que había adoptado en aquel estudio y eso le llevó a publicar un libro en 1964 con el mismo nombre que su anterior artículo en el que se oponía radicalmente a sus anteriores opiniones, que eran bastante permisivas con el cobro de intereses. En esta nueva visión, aunque Badawi reconoce el esfuerzo de Sanhuri por limitar la aceptación de los intereses, considera que incluso eso va en contra de lo que la *ṣarī’a* establece.

En 1985 el debate vuelve una vez más a resurgir cuando el Rector de la Universidad de *al-Azhar* denunció ante el Tribunal Constitucional de Egipto que el artículo 226 del Código Civil que permitía el 4% de interés por daño compensatorio iba en contra de la *ṣarī’a* y puesto que, tras la modificación de la Constitución de 1980, la *ṣarī’a* se había convertido en

---

<sup>1201</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 128, quien remite a NIMR, “Ḥukm al-ribā... ḥal buniya ‘alā al-ḥikma aw ‘alā al-‘illa”, *Al-Siyāsī*, 19 de Febrero, 1984; “Al-‘illa aw al-ḥikma fī tahrīm al-ribā”, *Al-Siyāsī*, 8 de Abril, 1984; “Ḥikmat tahrīm al-ribā”, *Al-Siyāsī*, 15 de Abril, 1984; “Ḥukm al-iqtirāḍ li-mašrū, iqtisādī yadarr munāfa’a ‘amma”, *Al-Siyāsī*, 22 de Abril, 1984.

<sup>1202</sup> Es el jurista más conocido de la jurisprudencia islámica moderna y se le atribuye haber regenerado el derecho islámico. Además del código civil egipcio, también elaboró los nuevos códigos de Irak, Libia, y Siria, HILL, “Al-Sanhūrī”, *EI2*.

<sup>1203</sup> MALLAT, “The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence”, p. 78.

la principal fuente de legislación, el citado artículo del Código Civil debía considerarse anticonstitucional. El Tribunal Constitucional lo desestimó y evitó la discusión de este asunto de forma directa, alegando que la *šarī'a* no podía modificar leyes anteriores porque eso provocaría confusión y contradicciones en el proceso judicial<sup>1204</sup>.

También el gran muftí de Egipto, el *šayj* Muhammad Sayyid Tantawi (m. 1431/2010)<sup>1205</sup>, emitió una fetua en 1989 en la que declaró legal el cobro de intereses procedentes de bonos del estado, justificando su decisión por el hecho de que dichos bonos contribuían con los planes de desarrollo del estado y el bien común. Tantawi, además, pretendía dejar clara la diferenciación entre los bonos del estado y los préstamos en efectivo entre dos individuos<sup>1206</sup>.

En contra de la opinión de Tantawi y sus seguidores, existía la opinión de un grupo muy numeroso de juristas de que el *ribā* describe toda transacción que implica el cobro de unos intereses. En 1983 el *Council of Islamic Ideology Report* estableció que había completa unanimidad entre las cuatro escuelas en que el término *ribā* hace referencia a los intereses en todos sus tipos y formas. Aunque la completa unanimidad era cuestionable, en general se podía apreciar un acuerdo en este sentido. Muchos intelectuales musulmanes se mostraron en contra de que Tantawi ejerciera el cargo de gran muftí por distanciarse de forma tan marcada del consenso (*iḡmā'*) de los demás juristas<sup>1207</sup>.

---

<sup>1204</sup> Sobre este tema, v. HABACHY, "Commentary on the decision of the Supreme Court of Egypt given on 4 May 1985 concerning the legitimacy of interest and the constitutionality of Article 226 of the new Egyptian Civil Code of 1948".

<sup>1205</sup> Fue un influyente jurista egipcio que, además del cargo de gran muftí de Egipto, fue nombrado por el presidente Hosni Mubarak gran *imām* de al-Azhar, cargo que ejerció hasta el momento de su fallecimiento.

<sup>1206</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 127. Remite a MALLAT, "Tantawi on banking operations in Egypt", pp. 291-292.

<sup>1207</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 132. Remite a AL-QARADAWI, *Fawā'id al-bunūk hiya al-ribā al-ḥarām*, entre otros.

## 18.2. El caso de los Hermanos Musulmanes<sup>1208</sup>

Para seguir con la evolución de este debate en Egipto, voy a pasar al caso de los Hermanos Musulmanes. Se trata de un grupo fundado en Egipto en 1928 por Hassan al-Banna (m. 1368/1949)<sup>1209</sup> con un fuerte componente de lucha ideológica contra el colonialismo y sus consecuencias en las sociedades musulmanas. Fueron duramente reprimidos y represaliados por Nasser; uno de sus principales ideólogos, Sayyid Qutb (m. 1385/1966)<sup>1210</sup>, fue víctima de esa represión, aunque, para cuando Nasser llegó al poder, Hasan al-Banna ya había sido asesinado.

Actualmente, este grupo tiene una amplia base social y no sólo en Egipto, donde el primer presidente elegido tras la revolución es un miembro de esta organización, sino que también ha traspasado las fronteras del país donde se creó y diversas de sus ramas se han establecido en más de setenta países<sup>1211</sup>. Su objetivo tradicional es instaurar un Estado islámico basado en la *šarī'a* y sin influencias occidentales. En general, tras la primera época, se han mantenido al margen de la violencia yihadista.

Qutb expresó por escrito su total rechazo al cobro de los intereses y acusó a los bancos de comerse la carne y los huesos de los que pedían prestado y beberse su sangre y su sudor amparados por el sistema financiero basado en los intereses<sup>1212</sup>.

En su artículo sobre los Hermanos Musulmanes, Kamal Helbawy, que es miembro de esta organización e incluso fue uno de sus líderes, menciona expresamente la prohibición de la usura, y dice que, antes de Sayyid Qutb, sólo las personas mayores querían rezar en la mezquita, hacer la peregrinación, o pensar en cosas como la Banca islámica<sup>1213</sup>.

En cuanto al fundador, Hasan al-Banna, fue heredero ideológico de los precursores de las corrientes regeneracionistas musulmanas Yamal al-Din al-Afgani, Muhammad 'Abduh y Rashid Rida, aunque su actitud respecto a los intereses y a la prohibición del *ribā* es más estricta que la de sus “maestros”. Su nieto, Tariq Ramadan, habla de su doctrina económica de la siguiente forma:

---

<sup>1208</sup> HELBAWY, “The Muslim Brotherhood in Egypt”, p. 61-86; MARTÍN, *Los Hermanos Musulmanes*; LIA, *The society of Muslim Brothers in Egypt*.

<sup>1209</sup> Fue un personaje muy relevante de la vida política egipcia que fundó los Hermanos Musulmanes, grupo que fue perseguido por el gobierno egipcio de su época acusado de haber realizado diversas acciones violentas contra el estado, fue asesinado en 1949, JONES, “Al-Bannā”, *EI2*.

<sup>1210</sup> Fue uno de los miembros más representativos de los Hermanos Musulmanes y el principal ideólogo del fundamentalismo islámico sunní moderno. Tras ser detenido diversas veces, fue ejecutado en El Cairo en 1966.

<sup>1211</sup> HELBAWY, “The Muslim Brotherhood in Egypt”, p. 61.

<sup>1212</sup> SAEED, *Islamic Banking*, p. 9. Remite a SAYYID QUTB, *Tafsir Āyāt al-Ribā*, p. 12.

<sup>1213</sup> HELBAWY, “The Muslim Brotherhood in Egypt”, p. 66.



*“Los dos principios fundamentales sobre los que se basa Ḥasan al-Banna, como todos sus predecesores, y como todos los pensadores musulmanes a lo largo de la historia son, la prohibición de los intereses (al-ribā) y la obligación de la zakāt. Pero al-Banna va más lejos y da prescripciones más concretas que ninguno que, según él, están sacadas de la enseñanza del Corán y de los hadices:*

*“La organización islámica de la economía se resume en los siguientes puntos:*

*a) Considerar que el dinero sano es la base de la vida, que hay que protegerlo esforzándose por tratarlo bien y hacerlo fructificar con justicia. b) Obligar a todas las personas que tengan capacidad a trabajar y ganarse el salario. c) Hacer un balance de todos los recursos naturales y sacar partido de todo lo que existe de fuerza y de materia. d) Prohibir todas las fuentes de ingresos funestas y deshonestas. e) Reducir la división entre las diferentes clases. Este acercamiento exige poner fin al enriquecimiento desmesurado tanto como a la pobreza miserable. f) La seguridad social para todos los ciudadanos, protegiendo su vida y procurando ofrecerles el descanso y la felicidad. g) Animar al gasto a favor del bien al mismo tiempo que al ejercicio de la ayuda mutua entre los ciudadanos, con la obligación de la solidaridad basada en la piedad y el temor de Dios. h) Acordar el carácter sagrado del dinero al mismo tiempo que el respeto a la propiedad privada en tanto en cuanto no se oponga al interés público. i) Organizar las operaciones económicas basándose en una legislación justa y generosa que permanezca atenta a todo lo que esté relacionado con la moneda. j) Acordar la responsabilidad del gobierno en lo relativo a la protección de este orden.*

*Quien consulte las enseñanzas del Islam encontrará estos fundamentos expuestos claramente en el Santo Corán, en la Sunna pura y, en un plano más amplio, en los libros de jurisprudencia islámica.”*

Y sigue diciendo Tariq Ramadan:

*“Como se ve, las reflexiones teóricas de al-Banna siguen siendo muy generales y muestran los fundamentos que, en general, persiguen la justicia social, el derecho de los pueblos y una economía que defiende la dignidad de todos...”<sup>1214</sup>”*

*“La primera crítica feroz de al-Banna respecto a la forma de tratar los asuntos económicos es, como ya hemos visto, el uso corriente y, en lo sucesivo, natural del préstamo a interés (al-ribā), estrictamente prohibido por el Islam. Es necesario que el gobierno establezca un “programa de reforma” que siga la dirección de una prohibición del interés llevada a cabo por etapas y que, en este sentido, él mismo dé ejemplo empezando por sus propias empresas y bancos, como los “préstamos a interés” o “los préstamos a las empresas o a otros”.”<sup>1215</sup>”*

---

<sup>1214</sup> RAMADAN, *El reformismo musulmán*, pp. 300-1. Remite a AL-BANNA, “Risālat al-Nizām al-iqtisādī”, p. 340.

<sup>1215</sup> RAMADAN, *El reformismo musulmán*, p. 342. Remite a AL-BANNA, “Risālat Naḥwa al-Nūr”, p. 291.

Uno de los muftíes más influyentes en la actualidad en todo el mundo islámico a través de su presencia en la red, Yusuf al-Qaradawi<sup>1216</sup>, tuvo un papel importante en el liderazgo intelectual de los Hermanos Musulmanes durante largo tiempo, pero rechazó varias veces la dirección oficial de la organización (en 1976 y en 2004). Al-Qaradawi condena la práctica de la usura basándose en los textos sagrados, tal y como ha quedado recogido en su obra *The lawful and the prohibited in Islam*. En una fetua suya acerca de los intereses de los bancos<sup>1217</sup>, Qaradawi afirma que cualquier tipo de incremento injustificado del capital y que no provenga del comercio se debe considerar *ribā*. La afirmación es tajante y no deja lugar a dudas. Después hace referencia al asunto del *Sunduq al-Tawfir* y dice que tampoco está de acuerdo con permitir esas contrapartidas, recomendando a los musulmanes que retiren el dinero del banco que obtiene beneficios ilícitos ya que, de otro modo, servirían para fortalecer a una institución que practica el *ribā*.

Su doctrina, por tanto, es de rechazo al cobro de intereses -en consonancia con las líneas generales de pensamiento de los Hermanos Musulmanes al respecto- y no busca ningún tipo de acomodación con las prácticas bancarias predominantes.

### 18.3. Los wahhabíes: la paradoja de una doctrina salafí al servicio de un Estado

Una de las tendencias salafíes no violentas más conservadoras es la representada por el wahhabismo<sup>1218</sup>, predominante en Arabia Saudí y exportada a gran parte del mundo islámico. En sus orígenes, la doctrina wahhabí se opuso al sufismo y al šī'ismo, considerándolos heréticos. Sin embargo, el carácter ortodoxo del wahhabismo ha sido también puesto en duda, así como se ha criticado su transformación en religión oficial del estado saudí. En este sentido, ha sido sometido a críticas por mantener tan sólo en apariencia la prohibición de la usura. Las críticas hacia las formas de actuación del estado saudí provocaron una fragmentación en el wahhabismo en dos ramas. La rama más radical se opone al *establishment* religioso y le acusa de ser corrupto y complaciente con el régimen<sup>1219</sup>.

Los wahhabíes forman parte de la escuela ḥanbalí y siguen la doctrina de Ibn Taymiyya, por lo que es interesante conocer la doctrina respecto al *ribā* de juristas ḥanbalíes de época premoderna para situar al wahhabismo en un contexto.

<sup>1216</sup> HELFONT, *Yusuf al-Qaradawi: Islam and modernity*.

<sup>1217</sup> AL-QARADAWI, "Fawā'id al-bunūk", II, pp. 233-236.

<sup>1218</sup> AYOUB, KOSEBALABAN, *Religion and politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the state*.

<sup>1219</sup> BAABOOD, "Islamism in the Gulf Region", p. 141, remite a STEINBERG, "The wahhabi Ulama and the Saudi State", pp. II-34.

Ibn Qayyim al-ʿĀwziyya (m. 751/1350), por ejemplo, fue un teólogo ḥanbalí y discípulo de Ibn Taymiyya<sup>1220</sup>. En uno de sus tratados<sup>1221</sup> diferencia entre el *ribā* (*jāfi*) oculto, que se da por incremento (*ribā al-faḍl*) y el manifiesto (*ribā jāli*), que se da por retraso (*ribā al-nasīʿa*). En su opinión, el *ribā* oculto no está prohibido en sí mismo, solamente es ilícito cuando se realiza para obtener *ribā* manifiesto, que sí lo está. Como consecuencia de que el grado de prohibición sea mayor en el *ribā* manifiesto, este tipo de *ribā* sólo puede permitirse en caso de necesidad extrema (*ḍarūra mulḥiʿa*), mientras que el *ribā* oculto podría ser admitido por simple necesidad (*ḥāya*).

En Arabia Saudí, el *establishment* religioso oficial para la emisión de fetuas desde el año 1971 ha sido la *Dār al-Iftāʾ* -liderada hasta 1999 por el *ṣayy* ʿAbd al-ʿAziz Ibn Bāz- y tanto ésta como otras agencias religiosas son dirigidas por muftíes wahhabíes. En 1971, el rey Faysal (r. 1383/1964-1395/1975) reestructuró la *Dār al-Iftāʾ*, cuyos juristas fueron separados en dos agencias públicas destinadas a la investigación religiosa y la emisión de fetuas: la *Hayʾat Kibār al-ʿUlamāʾ* (BSU, por su nombre en inglés que es *Board of Senior ʿUlamāʾ*) y el *Comité Permanente para la Investigación Científica y las Opiniones Legales* o *al-Layna al-Dāʾima li-l-Buḥūṭ al-ʿIlmiyya wa-l-Iftāʾ* (CRLO).

Estas instituciones se crearon en respuesta a los retos que la modernidad presentaba, ya que fue la época en que Arabia Saudí llegó a ser uno de los países más ricos de Oriente Próximo. Los enormes cambios en la economía hicieron necesaria la creación de instrumentos de control para mantener el equilibrio entre el poder religioso y político y reforzar la unión entre ambos.

Entrando ya en el ámbito de la usura, los wahhabíes contemporáneos rechazan cualquiera de los tipos posibles de *ribā* y muestran, según al-Atawneh -autor de una monografía sobre la adaptación a la modernidad que los wahhabíes intentan llevar a cabo<sup>1222</sup>-, una marcada intolerancia ante los intentos actuales de revisar el concepto designado por dicho término, por ejemplo, los esfuerzos que algunos personajes han realizado hacer para distinguir entre *ribā* y beneficio (*fāʿida*).

Estas divergencias son las mismas que las que hubo en el cristianismo con la usura, cuando pasó de considerarse usura cualquier tipo de interés a considerarse usura únicamente el interés desmesurado, representado en este caso, por el *ribā al-yāhiliyya*.

Algunos ulemas wahhabíes, como Abd Allah al-Nasir, llegaron a afirmar que no habría una potencia islámica sin potencia económica, ni potencia económica sin bancos, ni bancos sin intereses<sup>1223</sup>. Ibn Bāz, a la cabeza del *Dār al-Iftāʾ*, trató de refutar sus argumentos

<sup>1220</sup> LAOUST, “Ibn Kayyim al-Djawziyya”, *EI2*.

<sup>1221</sup> IBN AL-QAYYIM, *Iʿlām al-muwaqqiʿin*, II, pp. 154 y sigs.

<sup>1222</sup> AL-ATAWNEH, *Wahhabi Islam Facing the challenges of Modernity: Dār al-Iftāʾ in the Modern Saudi State*.

<sup>1223</sup> AL-ATAWNEH, *Wahhabi Islam Facing the challenges of Modernity*, pp. 121-134.

diciendo que los musulmanes habían mantenido un sólido sistema financiero sin intereses durante trece siglos<sup>1224</sup>.

Los juristas wahhabíes basan sus argumentos en el Corán, la *Sunna* y, también, en argumentos de otros juristas musulmanes. Uno de los hadices en los que se basan es aquel que dice: “Cualquier préstamo que conlleve un beneficio, es *ribā*”. De acuerdo al CRLO, este hadiz es *ḥasan* y era utilizado por prominentes juristas como al-Gazālī (m. 505/1111), Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim o al-Suyūṭī (m. 911/1505)<sup>1225</sup>.

Las recomendaciones y conclusiones del CRLO, que reflejan la actitud actual de los wahhabíes respecto a la usura, se pueden resumir en tres puntos principales:

- Todas las formas de interés en los préstamos están prohibidas sin excepción y sin distinción entre préstamos de consumo y préstamos de producción, ya que ambos contradicen lo estipulado por el Corán y la *Sunna*.
- Todas las operaciones bancarias que produzcan un interés, como las cuentas de ahorro o los depósitos, están prohibidas sin importar la tasa de sus intereses.
- Todas las operaciones bancarias libres de intereses o comisiones, como cuentas corrientes o pago con cheques, están permitidas.

La alternativa que los juristas wahhabíes han sugerido para Arabia Saudí es la de un sistema bancario islámico que esté basado, fundamentalmente, en los principios de la sociedad comercial y el reparto de pérdidas y beneficios entre las partes implicadas en la transacción.

Sin embargo y, pese a esta firme oposición a los intereses que el wahhabismo muestra en sus bases doctrinales, hay algunas críticas al estado saudí respecto a su permisividad con determinadas prácticas consideradas usurarias. Un ejemplo de este tipo de crítica contra los saudíes es la que dirige a los wahhabíes el español converso al islam Abdennur Prado que, en uno de sus artículos<sup>1226</sup> publicados en la página web *Webislam* -de la que es redactor-, afirma:

*“El wahhabismo no es una interpretación ortodoxa del islam [...] Un Estado como el de Arabia Saudí representa el abandono de la tradición por intereses económicos, [...] los ulemas al servicio del Estado se permiten lanzar fatwas para justificar todo aquello que al gobierno le interesa: la presencia de bases americanas en Arabia, o la licitud del asesinato político, de la **usura** y el tráfico de drogas. En el plano de la política internacional, el wahhabismo trata de hacer pasar el islam como una pieza de la economía de mercado, colaborando en todo con el Fondo Monetario Internacional. Arabia Saudí: un país que comercia en armamento y practica la usura pero se llama a sí mismo islámico porque corta la mano al niño que roba una manzana, donde los gobernantes viven rodeados de un lujo extravagante mientras la deuda externa alcanza cifras astronómicas...”*

---

<sup>1224</sup> El que ciertas prácticas se hayan prohibido, no obstante, no quiere decir que se hayan dejado de producir.

<sup>1225</sup> Al-Atawneh remite a *Maʿallat al-Buhūt al-Islāmiyya*, VIII, pp. 78-79.

<sup>1226</sup> PRADO, “Islam y Laicismo: en el Occidente del Sometimiento”.

Uno de los pensadores islamistas actuales más influyentes, Tariq Ramadan, nieto de Hasan al-Banna, también habla de Arabia Saudí de la siguiente manera<sup>1227</sup>:

*“El conjunto del mundo islámico está bajo la tutela de la economía del mercado. Los países más aparentemente islámicos desde el punto de vista de las leyes y el gobierno, como Arabia Saudí o las petromonarquías, son los más integrados económicamente al [sic.] sistema neoliberal fundado sobre la especulación y sumergido en las transacciones con intereses (en referencia a la usura).”*

#### **18.4. Islamistas radicales violentos o yihadistas: el caso de Osama bin Laden**

Los grupos yihadistas son las ramas más violentas o radicales del islamismo o islam político<sup>1228</sup>. Son grupos que consideran necesario utilizar la violencia y el terrorismo para conseguir sus fines y extender el islam. Osama bin Laden (m. 1432/2011) es el representante más conocido de la corriente yihadista y creador de la organización *al-Qaeda* a finales de los años 80<sup>1229</sup>, y también expresó su opinión respecto a la usura en diversas ocasiones.

Bin Laden asistió al *Management and Economics School* de la *King Abd al-Aziz University* en Yeddah. Además, realizó cursos de estudios islámicos que impartían Abdallah Azzam y Muhammad Qutb y que influyeron profundamente en su forma de pensar. Azzam era un miembro de los Hermanos Musulmanes de Palestina, y Muhammad Qutb era el hermano menor de Sayyid Qutb, de quien hablé en el anterior apartado. Sus posturas políticas eran muy radicales, llevando al extremo la lucha contra el nacionalismo árabe y contra la hegemonía occidental sobre el mundo musulmán.

En una carta dirigida a los estadounidenses, Bin Laden critica a los americanos, entre otras cosas, por permitir la usura. En su acusación es fácil apreciar que la imagen del judío usurero -estereotipo que ya analicé extensamente en la sección anterior- ocupa un lugar importante en el discurso y la doctrina del islamismo radical, impregnado de mesianismo islámico. En dicha carta dirigida a América se puede ver claramente su postura ante el *ribā*; en uno de sus fragmentos dice lo siguiente:

*“You are the nation that permits Usury, which has been forbidden by all the religions. Yet you build your economy and investments on Usury. As a result of this, in all its different forms and guises, the Jews have taken control of your economy, through which they have then taken control of your media, and now control all aspects of your life making you their servants and achieving their aims at your expense; precisely what Benjamin Franklin warned you against.”*<sup>1230</sup>

---

<sup>1227</sup> RAMADAN, *Globalisation: Muslim Resistances*.

<sup>1228</sup> KEPEL, *La Yihad: Expansión y declive del islamismo*.

<sup>1229</sup> TAWIL, “Al-Qaeda in the Middle East, North Africa and Asia: Jihadists and Franchises”, p. 231.

<sup>1230</sup> LAWRENCE, “To the Americans, October 6, 2002”, *Messages to the World, the Statements of Osama bin Laden*, p. 167.

Los islamistas radicales como Bin Laden se apartan, del mismo modo que otras corrientes salafistas como el wahhabismo, de la relativa permisividad que se aprecia en relación al *ribā* del aumento y del incremento en el pensamiento de los salafíes modernistas como Rashid Rida. Lo que les caracteriza frente a otros grupos es la asociación de la usura con los judíos, mostrando, de ese modo, una actitud más influenciada por una forma popular de religiosidad islámica que del usual discurso del derecho islámico contra la usura.

En mi investigación sobre textos jurídicos musulmanes andalusíes anteriores al siglo XIV no encontré ninguna asociación del judío con la usura al estilo de la fuerte asociación que comienza a surgir alrededor del s. XII en el mundo cristiano. Como ya expuse, el primer indicio que encontré de la imagen del judío como usurero en textos musulmanes es una fetua de Ibn Lubb, del s. VIII/XIV en Granada, y concluí que dicha imagen parece deberse a una influencia cristiana en el imaginario musulmán.

En la doctrina de ciertos grupos islamistas -como es el caso de los yihadistas de los que se ocupa este apartado- esa imagen del judío usurero perdura, confluyendo con la asociación del judío -en el pensamiento de algunas corrientes mesiánicas de la religiosidad popular islámica- con la figura del *Dayyāl*, el falso mesías que seducirá al mundo con falsos milagros y riquezas y que será derrotado por el *Mahdī*<sup>1231</sup>.

La posición de las corrientes islamistas que utilizan la usura como argumento a esgrimir contra los judíos, sin embargo, aunque influenciados por el arquetipo cristiano del judío usurero, basan sus acusaciones en las aleyas del Corán que hablan de la usura que realizaban los judíos de Medina, lo cual encaja con la vuelta a las fuentes principales de derecho islámico (el Corán y la *Sunna*) que pregonan el islamismo.

---

<sup>1231</sup> Agradezco la información sobre el mesianismo popular islámico a la doctora Mercedes García-Arenal. Para más información pueden consultarse BEN-SHAMMAI, "Jew-Hatred in the Islamic tradition and the Koranic exegesis"; NETTLER, "Islamic archetypes of the Jews: then and now"; EBSTEIN, "In the Shadows of the Koran: Said Qutb's Views on Jews and Christians as

## 18.5. Movimiento Mundial Murabitun<sup>1232</sup>

Los Murabitun son un grupo islámico muy relacionado con España<sup>1233</sup>. Hay que aclarar que se trata de un caso muy particular.

Fue fundado por el escocés Ian Dallas, converso al islam que adoptó el nombre de Šayj ‘Abd al-Qādir al-murābiṭ “al-Sūfi” al-Darqawī. Cuenta con un gran número de conversos entre sus filas y combina el sufismo de raíces magrebíes con el mālikismo. Promueve un cierto aislamiento de sus miembros, no sólo respecto a los no musulmanes, sino también respecto al resto de comunidades islámicas. Como grupo sufi, están radicalmente en contra del wahhabismo y del yihadismo:

*“Para Ian Dallas –cuyo discurso no es nada usual en el seno del Islam, por decirlo de alguna manera- la organización terrorista al-Qaida no es sino una herramienta más al servicio de Estados Unidos, al que indirectamente “sigue el juego”, y el wahabismo: “un movimiento de traidores incultos que propagan una doctrina que ha sido definida por algunos ulemas de la India, no ya como una secta desviada del Islam, sino como una secta ortodoxa del judaísmo.”<sup>1234</sup>”*

En el terreno económico, propugnan el mercado libre islámico para que no se utilicen las entidades capitalistas financieras y también la sustitución del papel moneda por dinares de oro y dirhams de plata cuyo valor correspondería al del peso del metal utilizado. Según ellos, el papel moneda es el responsable de lo que consideran el gran mal del mundo, la usura, detrás de la cual está, literalmente: “la raza de siempre, la judía”. Esta asociación no queda ahí, pues Ian Dallas está fascinado por la figura de Hitler del que afirma que “fue, sin saberlo, el primer muḡāhidin (muyahidín) de la historia y un genio visionario”.

*“We recognize the greatness of Adolf Hitler in his recognition that the theme of the modern age was the abolition of usury... Again we come to this greatest living writer, this universal spirit. Ernst Junger, who said: “When the Jew was exterminated I saw people turning into Jews; they began to appear everywhere!” Ernst Junger recognized the tragic error of the great visionary hero Adolf Hitler. Adolf Hitler, with his astonishing genius, saw this process (of the separation of monetary and state powers symbolized by the two triangles forming what is called wickedly the star of David at work); from the beginning, then, when it was too late, realized at the end that he had underestimated their (the Jews) brilliant, devastating genius.”<sup>1235</sup>”*

---

Reflected in his Koran Commentary”. En ninguno de estos estudios he podido encontrar indicios, sin embargo, de esta asociación entre el judío y la usura en el mesianismo islámico de época premoderna.

<sup>1232</sup> Para saber más sobre este grupo, v. COMUNIDAD ISLÁMICA EN ESPAÑA, *La política del Islam, Movimiento Mundial Murabitun*.

<sup>1233</sup> Para el conocimiento de las distintas comunidades musulmanas en España v. CORPAS, *Las comunidades islámicas en la España actual*.

<sup>1234</sup> ATHENA INTELLIGENCE “El movimiento mundial Murabitún en España”, p. 131.

<sup>1235</sup> DALLAS, “The Gestalt of Freedom”, discurso pronunciado en el *Simposio-Homenaje a Ernst Jünger: Hombre del Siglo XX*, celebrado en Bilbao en 1990.

Abdennur Prado, a quien ya he citado anteriormente, está en contra de la usura por considerarlo una práctica injusta, pero advierte sobre el peligro de los discursos populistas que tienen al usurero como blanco fácil porque pueden instigar ideologías fascistas. Así, dice en su obra *El islam anterior al Islam*:

*“...la lucha contra la usura fue esgrimida como un señuelo por los fascismos europeos en el siglo XX. Desde el momento en que sabemos que el régimen nazi fue financiado por la banca internacional y la industria metalúrgica alemana, comprendemos que no todas las condenas de la usura son lo que parecen, ni tienen como fundamento la búsqueda de la justicia. El fascismo, sea del tipo que sea, no aporta un equilibrio, sino un desequilibrio más profundo.”<sup>1236</sup>*

Las opiniones sobre la usura o *ribā*, como las opiniones sobre cualquier otra cuestión tratada en la jurisprudencia musulmana, no son homogéneas, tal y como he podido comprobar en mi estudio sobre las doctrinas jurídicas medievales andalusíes, e incluso dentro de cada grupo hay divergencias; unos son más permisivos y otros menos, pero lo que es innegable es que el rechazo al *ribā* es unánime en el islam debido a la prohibición en el Corán. La forma en que se define lo que realmente significa *ribā* determina lo que está permitido y lo que no en relación a las transacciones económicas. La interpretación de los textos y, sobre todo, a quién se considera autorizado para llevar a cabo dicha interpretación es la cuestión esencial.

La panorámica que he presentado muestra que en la actualidad sigue habiendo una pluralidad de posturas en las que la comprensión del mensaje de los textos sagrados está mediada por el contexto en el que actúan quienes llevan a cabo la labor de interpretación.

---

<sup>1236</sup> PRADO, *El islam anterior al Islam*, p. 152.





## CAPÍTULO 19: LA BANCA ISLÁMICA

Al final del primer capítulo de esta sección señalé que algunos autores vinculaban la creación de la Banca islámica con los movimientos fundamentalistas islámicos. Timur Kuran señala en su libro *The Long Divergence* que la Banca islámica constituye una tradición inventada y basada en modelos institucionales occidentales, no por el mero hecho de imitar lo occidental, sino porque en las sociedades islámicas, como en las demás, se consideraron necesarios el crédito, la inversión, etc. La Banca islámica, para Kuran, no es más que una forma de “disfrazar” dichas instituciones occidentales como algo islámico<sup>1237</sup>.

Los autores especializados en las finanzas islámicas difieren a la hora de señalar el momento y el lugar del origen de los microcréditos. Timur Kuran afirma que las finanzas islámicas surgieron en la India tras el periodo colonial como parte de una campaña para preservar la identidad religiosa de la minoría musulmana en el país, Angelo Vernardos, por su parte, señala que los primeros bancos llevados por musulmanes se instauraron en los años 1920 y 30, pero adoptaron unas prácticas muy similares a las de los bancos convencionales. Tras esto, comenzaron los experimentos de pequeños bancos islámicos en Malasia y Pakistán<sup>1238</sup>. Otros, en cambio, señalan el experimento de Mit Gamr, que comenzó en 1963 en el norte de Egipto a manos de Ahmad El Najjar -otro de los que iniciaron la teoría de la Banca libre de intereses-, como el comienzo de la Banca islámica. Estas diferentes teorías, no obstante, son compatibles entre sí; la clave está en diferenciar entre finanzas islámicas que se llevan a cabo a través de canales no oficiales y cuyo origen puede situarse en la India<sup>1239</sup> del siglo XIX, y las instituciones oficiales al estilo del experimento de microfinanzas islámicas que se realizó en Mit Gamr, dentro del cual se abrieron diversos centros de ahorros e inversiones basados en el reparto de las ganancias y las pérdidas destinados a pequeños empresarios y granjeros. En el mismo año, 1963, se creó en Malasia el *Tabung Haji*, una institución dedicada a ayudar a la gente a ahorrar dinero para realizar la peregrinación; los fondos se destinaban a invertir en proyectos industriales y agrícolas.

En 1973 nació la *Organization of Islamic Conference* (OIC) y seguidamente, en 1975, el *Islamic Development Bank* fue establecido en Yeddah, en Arabia Saudí y el *Dubai Islamic Bank* también comenzó a funcionar, convirtiéndose en el primer banco islámico comercial. Ninguno de estos dos bancos, sin embargo, disponía de un comité de ulemas que se asegurasen de que las actividades respetaran las normas de la *šari'a*. Se trataba de iniciativas privadas, normalmente de hombres de negocios piadosos como Ahmed Lootah, fundador del *Dubai Islamic Bank*.

---

<sup>1237</sup> KURAN, *The Long Divergence*, p. 12.

<sup>1238</sup> VENARDOS, *Islamic Banking and Finance in South-East Asia*, p. 4.

<sup>1239</sup> Las finanzas islámicas en la India nunca han tenido un carácter oficial, por no tratarse de un país musulmán.

Las bases teóricas de las finanzas islámicas no se comenzaron a establecer hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando diversos pensadores musulmanes, como Muhammad Nejatulla Siddiqi -entre otros- comenzaron su elaboración<sup>1240</sup>. Este mismo personaje ha criticado el tipo de finanzas islámicas que se han llevando a cabo en la práctica, tachándolas de ser transacciones usurarias. A medida que la Banca islámica se fue desarrollando, se fue haciendo cada vez más necesaria la creación de productos financieros adaptados al derecho islámico, por lo que muchos juristas se vieron inmersos en este proceso que, en un principio, se limitó a coger los productos de la Banca tradicional y hacerlos admisibles para los musulmanes. Autores como Siddiqi o Umer Chapra<sup>1241</sup> no tardaron en criticar esta forma de actuación y el debate hizo que se empezasen a distinguir los productos financieros “que no incumplían la *šarī‘a*” (*shari‘ah-compliant*) de los productos financieros “basados en la *šarī‘a*” (*shari‘ah-based*), estos últimos no están basados en el crédito, sino en el comercio<sup>1242</sup>.

Tras el nacimiento de estas incipientes instituciones que surgieron en diversos puntos del mundo musulmán, la iniciativa de las finanzas islámicas se fue extendiendo a partir de 1980, formándose cada vez más instituciones de este tipo, sobre todo en Arabia Saudí, Emiratos Árabes, Malasia, Pakistán, Sudán, etc.

Los países que se han ido sumando a esta iniciativa han ido en aumento y, hoy en día, la Banca islámica no sólo tiene presencia en países de mayoría musulmana, sino que también puede encontrarse en países donde los musulmanes son una minoría religiosa<sup>1243</sup> tales como Nueva Zelanda o Australia<sup>1244</sup>. En Europa también se crean cada día más bancos y compañías de seguros islámicos (*takāful*)<sup>1245</sup>.

Según Charles Tripp, un autor de obras académicas especializado en historia y política de Oriente Medio y profesor en el SOAS (*School of Oriental and African Studies*) de la Universidad de Londres, la Banca islámica surgió en un comienzo simplemente para ofrecer un marco de trabajo en el cual se fueron estableciendo poco a poco diferentes instituciones financieras en las que los principios islámicos respecto a la economía se podían

---

<sup>1240</sup> SIDDIQI, *Banking without Interest*, p. xi; *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*.

<sup>1241</sup> Es consejero de investigación del *Islamic Research and Training Institute* (IRTI) del *Islamic Development Bank* en Yeddah, organismo que se creó con el objetivo de realizar investigaciones en torno a la Banca islámica para fomentar su desarrollo, es decir, que él mismo es teórico de las finanzas islámicas, como Siddiqi, e incluso ocupa un cargo en una institución financiera islámica.

<sup>1242</sup> AYUB, “Focus on difference between interest and trade profit”.

<sup>1243</sup> KURAN, *Islam and Mammon*, p. 1; ABDAL-HAQQ, “A model of Islamic banking and finance in the West: IslamiQ”; CHAPRA, “The role of Islamic banks in non-Muslim countries”.

<sup>1244</sup> AHMAD, “Islamic microfinance: the evidence from Australia”.

<sup>1245</sup> Sobre este tema puede consultarse SIDDIQI, *Insurance in an Islamic economy*; SADIQ, “Islamic insurance (takafol): concept and practice”; BILLAH, “Islamic insurance: its origins and development”; FARRUKH, “Banking and insurance in relation to the concept of riba”; MEMON, “Takafol vs insurance: its concept, development & operational mechanisms”.

aplicar<sup>1246</sup>. Con el paso del tiempo, dichas instituciones fueron adquiriendo definición y viabilidad para ser realizadas y el dinero de los países dedicados a la industria del petróleo hizo posible su creación, en teoría, no como reflejo de la Banca tradicional, sino como una alternativa a ella.

Paradójicamente, alrededor del 70% de los clientes de la Banca islámica en un país como Malasia no son musulmanes, tal como afirma Habib Ahmed en su libro *Product Development in Islamic Banking*, ya que la mayoría de los musulmanes sigue teniendo reticencias sobre los productos que la Banca islámica ofrece<sup>1247</sup>. Los no musulmanes eligen este nuevo sistema debido, no a razones religiosas obviamente, sino a que encuentran atractivos los términos y condiciones de los productos financieros islámicos.

Esto, en parte, se debe a que la Banca islámica no parece haber cumplido las expectativas de los musulmanes que, lógicamente, sólo esperaban que esta institución cumpliera las normas de la *šarī'a*, lo cual ha provocado la aparición de multitud de obras críticas que la tachan de decepción o hipocresía legal<sup>1248</sup>.

### 19.1. Opciones de financiación para los musulmanes

Desde el surgimiento de las primeras instituciones que ofertaban productos financieros islámicos en los países musulmanes, la expansión de las finanzas islámicas ha ido en aumento, dando la posibilidad a los musulmanes interesados en ello de buscar métodos de financiación que no fueran contra las leyes de la *šarī'a*, si bien es verdad que los musulmanes piadosos parecen haber sido bastante reticentes también a esta opción. Por otro lado, la pobreza en los países musulmanes ha impedido a buena parte de la población acceder a los servicios, tanto de instituciones tradicionales como islámicas.

Eso en cuanto a los musulmanes que residían en países islámicos, pero, si centramos la atención en aquellos que emigraron a países considerados “occidentales”, ya fuera en Europa o América, la situación es más complicada debido al hecho de que, en estos lugares, la necesidad de crédito suele ser apremiante a la hora de acceder a algo básico como es la vivienda y las finanzas islámicas todavía no están tan extendidas como para que los musulmanes puedan prescindir de la Banca tradicional. Por ese motivo, el *Consejo Europeo para la Fatwa y la Investigación* y la *Conferencia de la Liga de Ulemas de la Šarī'a de América del Norte* acabaron emitiendo una fetua autorizando a los musulmanes residentes en estos lugares a pedir préstamos con interés para la adquisición de una casa por necesidad y no

---

<sup>1246</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 133.

<sup>1247</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 1.

<sup>1248</sup> SALEEM, *Islamic Banking: A Charade; Islamic Banking: A \$300 Billion Deception*.

por inversión, lo cual ha avivado de nuevo la polémica sobre cuándo la necesidad puede autorizar las prácticas usurarias<sup>1249</sup>.

## 19.2. Banca islámica, adaptación de los conceptos legales a las finanzas contemporáneas y creación de productos financieros islámicos

Con la expansión de la Banca islámica, como ya he señalado anteriormente, se fueron estableciendo comités de *šarī'a* formados por grupos de juristas para que operasen a nivel de organizativo, nacional o internacional, dependiendo del caso<sup>1250</sup>. Todos estos comités fueron emitiendo fetuas en relación a las transacciones financieras y económicas cuyas reglas fueron conformando el derecho mercantil islámico contemporáneo. Las aproximaciones de los estudiosos del derecho islámico al tema de las finanzas pueden separarse en **perspectivas metodológicas y perspectivas contractuales**<sup>1251</sup>.

En cuanto a las aproximaciones **metodológicas**, Frank Vogel y Samuel L. Hayes<sup>1252</sup> identifican cuatro métodos legales que los juristas han utilizado en el proceso de adaptación, que son el esfuerzo interpretativo (*iṭihād*), la elección entre diferentes doctrinas de juristas premodernos (*ijtiyār*), la necesidad (*ḍarūra*) y las estratagemas legales (*hiyal*).

- **Iṭihād**: Los juristas aseguran que no lo utilizan para crear nuevas transacciones, sino para modificar las prácticas financieras existentes<sup>1253</sup>.
- **Ijtiyār** (o *tajayyur*): Este método consiste en comparar la doctrina de distintos juristas -incluso de distintas escuelas- para elegir la doctrina más permisiva.
- **Ḍarūra**: Uno de los casos en los que puede llegar a considerarse lícita por necesidad una actividad tradicionalmente prohibida es el de las actividades con intereses cuando no hay una alternativa “islámica”<sup>1254</sup>.
- **Hiyal**: Incluso las escuelas que aceptan las estratagemas legales están de acuerdo en que no se deben emplear para conseguir fines ilegales, sin embargo, las *hiyal* no parecen tener otro objetivo que el de dar una apariencia legal a una transacción que conduce a un fin prohibido. Un ejemplo del tipo

---

<sup>1249</sup> AL-SĀWĪ, *Acheter sa maison à credit*.

<sup>1250</sup> El desarrollo de las finanzas islámicas ha provocado la creación de una alianza entre el poder económico y el poder religioso de los países islámicos. El comienzo de esta alianza entre banqueros y ulemas nació en 1976 con el establecimiento del *Faisal Bank of Egypt*, el primero en tener un consejo de ulemas, KHAF, “Islamic banks: the rise of a new power alliance of wealth and shari’a scholarship”, p. 22.

<sup>1251</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 46,

<sup>1252</sup> VOGEL, HAYES, *Islamic Law and Finance*, pp. 34-41.

<sup>1253</sup> ELGARI, “Ijtihad in the development of Islamic banking”.

<sup>1254</sup> No se aceptan siempre los intereses, tienen que darse unas condiciones especiales en casos determinados, como cuentas de ahorro, y el beneficio debe destinarse a caridad, v. AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 47.

de *hiyal* que no debe admitirse siguiendo esta opinión sería el *bay' al-ʿīna*<sup>1255</sup> o el *bay' al-wafāʾ*<sup>1256</sup>.

Otros autores han estudiado el tema realizando aproximaciones **contractuales**, como es el caso de Habib Ahmed<sup>1257</sup>, quien clasifica en tres grupos las formas de creación de productos financieros islámicos:

- **Adaptación de productos financieros convencionales.** Se adoptan productos financieros **no islámicos** que no contravienen las leyes de la *šarīʿa*. Un ejemplo de este método son los fondos de inversión basados en la equidad de los capitales invertidos. Las instituciones islámicas han adoptado estos fondos de inversión mediante la adaptación de los valores en los que invierten a lo permitido por la *šarīʿa*.
- **Adaptación de contratos tradicionales islámicos a los conceptos contemporáneos.** Esto se realiza redefiniendo los conceptos que hay detrás de estas transacciones tradicionales y aplicándolos a las transacciones modernas a través de la analogía (*qiyās*). Un ejemplo es la venta de *ʿurbūn*<sup>1258</sup> o contrato de depósito. En la jurisprudencia *mālikī* tradicional se recogen dos tipos de contrato de *ʿurbūn*; uno de ellos consiste en dejar algo en prenda por un contrato ya firmado en señal de buena fe y de intención de cumplir con la obligación; el otro, es una suma (u otro tipo de prenda) que se da con el fin de asegurar una promesa de contrato. Si el que ha dejado la prenda finalmente se arrepiente, el otro contrayente se queda con ella. Este segundo tipo de contrato de *ʿurbūn* es el que en la Banca islámica actual se ha asimilado a la “opción de compra”, sin embargo, según la doctrina *mālikī*, no es una actividad lícita, ya que la otra parte obtiene un beneficio sin esfuerzo ni riesgo<sup>1259</sup>, por lo que se considera un contrato nulo. El caso de las cuentas que se pueden abrir en un banco islámico constituye un buen ejemplo para la adaptación de elementos de contratos tradicionales a conceptos

---

<sup>1255</sup> Santillana recoge el *bay' al-ʿīna* como uno de los contratos sobre los que no hay duda que esconden una transacción usuraria, sin embargo, dice que la doctrina *mālikī*, aunque lo considera reprochable, no lo prohíbe: SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 396.

<sup>1256</sup> Milliot identifica el *bay' al-wafāʾ* de los *ḥanafíes* con el *bay' al-ṭunyā* de los *mālikíes* y, sin embargo, tanto en los manuales de *fiqh* como en los formularios notariales andalusíes, se recoge el *bay' al-ṭunyā* como una práctica aceptable, MILLIOT, *Introduction*, p. 203.

<sup>1257</sup> Habib Ahmed es profesor de derecho y finanzas de la *School of Government and International Affairs* de la Universidad de Durham y miembro del *Durham Centre for Islamic Economics and Finance*.

<sup>1258</sup> A esta transacción, tratada ya en la Segunda Sección de este estudio, Ahmed la denomina “*sale of arboon*”, y Santillana se refiere a este contrato como “*contratto di caparra*”, v. AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 48; SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 57.

contemporáneos. Una cuenta en un banco islámico puede abrirse de dos formas; una, como si se hiciera un préstamo al banco, es decir, como si se tratara de un contrato de protección de la riqueza o *wadi'a*, lo que equivaldría a una cuenta corriente. En este caso, el banco sería libre de emplear ese dinero como quisiera; el prestamista recuperaría todo lo que dejara en depósito sin correr riesgos de pérdida, pero, de igual modo, no podría participar en las ganancias que el banco obtuviera de su dinero. La otra forma, y que equivaldría a una cuenta de ahorro, sería dejar el dinero al banco en concepto de reparto de beneficios y pérdidas con un contrato como la *muḍāraba*, en cuyo caso no se podría garantizar la devolución completa del depósito, pero el cliente compartiría los beneficios del banco en caso de haberlos.

- **Uso de varios contratos tradicionales islámicos para crear nuevos contratos financieros.** Es, con diferencia, el método más común de creación de nuevos productos y uno de los ejemplos más importantes es el de la *murābaḥa* contemporánea, ya que al concepto original de la venta *murābaḥa* se le añaden otros conceptos como la promesa, la agencia, la garantía, etc. para producir una herramienta financiera adaptada a las necesidades de la Banca<sup>1260</sup>.

Las duras críticas contra las primeras instituciones financieras islámicas respecto a su forma de adaptación de los productos de la Banca tradicional provocaron, sin embargo, que dichas instituciones, con la ayuda de juristas especializados en derecho mercantil, buscaran en la tradición islámica productos puramente islámicos que se pudieran utilizar en este sistema financiero incipiente en detrimento de los productos de la Banca tradicional. Buscaron contratos que tradicionalmente se hubieran llevado a cabo en las distintas sociedades islámicas premodernas, pero éstos no siempre se adaptaban a las necesidades de las instituciones y los mercados financieros contemporáneos, por lo que fue necesario adaptar estos contratos tradicionales a la nueva situación en unos casos y, en otros, crear productos nuevos.

Por ese motivo, otros autores como Zamir Iqbal, profesor de la *Marshall School of Business* de la *University of Southern California* y Abbas Mirakhor, un estudioso iraní de las finanzas islámicas<sup>1261</sup>, que también han estudiado el tema a través de los tipos de contrato y no de la metodología empleada, no incluyen la adaptación de productos de la Banca

---

<sup>1259</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 57.

<sup>1260</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 50.

<sup>1261</sup> Abbas Iqbal fue el primero en ocupar en el año 2010 la cátedra finanzas islámicas del *Internacional Centre for Education in Islamic Finance (ICEIF)* tras haber sido Decano de la Junta del *Fondo Monetario Internacional (IMF)*.

tradicional en la clasificación y dividen las formas de creación de nuevos productos islámicos únicamente en dos grupos: una forma de creación en la que se reinterpretan y adaptan de transacciones financieras islámicas ya existentes, y otra en las que se desarrollan nuevas actividades a partir de una lista de acciones lícitas desde el punto de vista islámico (tanto en la sustancia como en la forma)<sup>1262</sup>.

Ya sabemos qué tipos de producto financiero se busca crear y qué fuentes o qué herramientas legales islámicas se han empleado para su creación pero, además, es necesario conocer las bases o los parámetros de los que se parte en este proceso<sup>1263</sup>. Estos conceptos parecen ser comunes a las finanzas islámicas de cualquier país, es decir, que los bancos islámicos no se desarrollan de forma independiente según el país donde se establezcan, sino que siguen unas directrices comunes.

Algunos de estos conceptos y parámetros básicos a tener en cuenta para la creación de nuevos productos islámicos son:

- ***Maqāsid al-šarī'a***<sup>1264</sup>: Es necesario que los productos que resulten de este proceso de adaptación cumplan las leyes islámicas, no sólo en su forma, sino también en espíritu. Por ejemplo, no es suficiente con que las actividades no sean ilegales sino que, según Siddiqi y otros teóricos, deben tener en cuenta el desarrollo y la justicia, objetivos que la *šarī'a* persigue, aunque otros autores han añadido más elementos<sup>1265</sup>.
- **Permisividad**: Este principio establece que, en las transacciones económicas, todo está permitido a menos que haya una prohibición específica. Esto permite a autores como Kamali<sup>1266</sup> afirmar que, siguiendo este principio, una transacción es válida aunque no aparezca en las fuentes principales de derecho y que se pueden introducir nuevos tipos de transacciones respecto a los que la *šarī'a* no dice nada, siempre y cuando cumplan también con los objetivos de desarrollo, justicia, etc.
- **Sustancia y forma**: Las sentencias sobre transacciones -ya que en los contratos la atención se centra en el objeto y el significado, y no tanto en las palabras que se usan o en la forma- ofrecen la guía para la elaboración de nuevos contratos en transacciones financieras determinadas. Al-Suwailem<sup>1267</sup> propone en relación a la sustancia y la forma el principio de consistencia, según el cual la forma debe adecuarse al contenido y el medio,

---

<sup>1262</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 48, remite a IQBAL, MIRAKHOR, *An Introduction to Islamic Finance*, Chapter 12 (Financial Engineering).

<sup>1263</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, pp. 38-46.

<sup>1264</sup> A este respecto puede consultarse IBN ASHUR, *Treatise on Maqāsid al-šarī'a*.

<sup>1265</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 39.

<sup>1266</sup> KAMALI, *Islamic Commercial Law*, pp. 69-70.



a los resultados. La sustancia y la forma son necesarios para adecuarse a los contenidos de la *šarī'a*, y el principio de consistencia asegura que la forma no oculte el contenido. Estos parámetros pretenden asegurar que no se oculten transacciones ilícitas en una forma que, teóricamente, cumple con las normas.

- **Necesidad (*ḍarūra*) y concesión (*rujṣa*):** Por necesidad, el derecho puede realizar una concesión, es decir, que por causas de fuerza mayor se puede hacer una excepción a una regla determinada aunque, cuando la dificultad desaparece, también lo hace la concesión.
- **Estratagemas (*ḥiyal*) y salidas (*majāriḥ*):** Las *ḥiyal* son estrategias legales que sirven para conseguir un objetivo -legal o ilegal- a través de medios legales. Están muy ligadas a las *majāriḥ*, que son “salidas” de cualquier circunstancia que ponga limitaciones a la gente. Los juristas *šāfi'ies* y *ḥanafies* están de acuerdo en que estos métodos únicamente son válidos cuando el objetivo que se busca conseguir es legal. Los *mālikies* y *ḥanbalies*, sin embargo, no han contemplado tradicionalmente ningún caso en el que estos dos principios no sean ilegales, aunque parece que la homogeneización entre las doctrinas de las distintas escuelas jurídicas en la actualidad ha permitido que el uso de estos dos instrumentos se haya hecho habitual.
- **Riesgo y contraprestaciones:** Hay dos principios claves que ligán las contraprestaciones -es decir, las remuneraciones- al riesgo que se corre en una transacción. Uno de ellos es que “el perjuicio es una contraprestación del beneficio (*al-gurm bi-l-gunm*)”, que relaciona la ganancia con la posibilidad de pérdida y el otro proviene del dicho profético “*al-jarāḥ bi-l-ḍamān*” que evolucionó hasta convertirse en la máxima: “el beneficio de un producto es una remuneración por la posibilidad de pérdida de dicho producto”.
- **Fideicomiso y garantía:** La posibilidad de pérdida o daño relacionada con la posesión depende de si la relación contractual está basada en el fideicomiso o en la garantía. En contratos fiduciarios como es, por ejemplo, el depósito, el sujeto que tiene el objeto físicamente no obtiene beneficio de la propiedad, sólo lo custodia y, por tanto, tampoco tiene riesgo de pérdida porque actúa en concordancia con la confianza depositada en él. Esto

---

<sup>1267</sup> AL-SUWAILEM, *Hedging in Islamic Finance*, p. 102.

implica que un fideicomisario no puede ser garante a la vez, ya que el garante sí se responsabiliza del riesgo de pérdida.

- **Venta y posesión actual / constructiva:** La posesión actual hace referencia a la transferencia física del objeto al comprador, mientras que la posesión constructiva tiene lugar en el momento en el que cambia el derecho de posesión y de uso, aunque la adquisición física no haya tenido lugar. La *Academia Islámica de Fiqh* (IFA)<sup>1268</sup> ha decretado que la posesión constructiva sin entrega física es válida en las transacciones financieras, lo cual da lugar a que se pueda vender una propiedad con el único fin de adquirirla inmediatamente después por un precio inferior y ocultar, de ese modo, un préstamo con intereses<sup>1269</sup>.
- **Combinación de contratos:** Cuando se combinan dos o más contratos con diferentes características y consecuencias legales para conseguir un fin determinado se crea una sola obligación. El hadiz prohíbe determinadas combinaciones -como la de un préstamo con una venta- porque algunas de ellas pueden llevar a cometer *ribā*, *garar*, o injusticia y explotación, por lo que no se pueden permitir. Las combinaciones deben tener un objetivo legal<sup>1270</sup>.
- **Promesa (*wa'd*):** Se trata de una promesa unilateral que, normalmente, no crea un vínculo legal, pero, según Habib Ahmed, la IFA emitió una resolución según la cual el comprador en una venta *murābaḥa* debe realizar una promesa que le obliga a pagar las posibles pérdidas que el banco tenga como resultado de la operación<sup>1271</sup>. Después se ha ido extendiendo a otros contratos.
- **Rebaja:** Este concepto deriva del término *ibrā'*, que es la renuncia por parte del acreedor al derecho de reclamar una deuda. Consiste en disminuir el importe de una deuda con el fin de facilitar el cobro de la misma antes de la finalización del plazo establecido. El IFA no considera *ribā* esta rebaja si sólo hay dos partes implicadas y están de acuerdo en ello. Dicen que se trata

---

<sup>1268</sup> Se trata de una institución establecida en Yeddah en 1988 y creada por decisión de la *Organización de la Conferencia Islámica* para el estudio avanzado de nuevas normas y conceptos que permitan adaptarse a la modernidad a partir de las fuentes de derecho islámico.

<sup>1269</sup> IRTI, IFA, *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy*, pp. 86-87, resolución 40-41.

<sup>1270</sup> Realmente, lo que se menciona en el hadiz es "*bay'atān fī bay'*", es decir, dos ventas en una.

<sup>1271</sup> IRTI, IFA, *Resolutions and Recommendations*, p. 86.

de una actividad ilícita si hay una tercera parte actuando de intermediaria<sup>1272</sup>.

- **Opciones y estipulaciones:** Las partes contratantes pueden estipular cláusulas o términos y condiciones para satisfacer sus necesidades siempre y cuando dichas cláusulas o condiciones tengan un fin legal y no contradigan el propósito del contrato principal.

No es difícil observar entre estos conceptos y parámetros que, a pesar de tener el fin de renunciar a los productos de la Banca tradicional basados en el crédito y la deuda, dejan espacio para crear determinadas transacciones que no son consideradas como lícitas por todos los musulmanes, como por ejemplo la rebaja para que el deudor devuelva antes la suma, lo cual fue mencionado por Ibn Rušd en su *Bidāya* como una práctica controvertida entre los juristas, tal y como mencioné en la Primera Sección. También los conceptos de posesión actual y constructiva pueden dar lugar a situaciones controvertidas, ya que la Banca islámica en Malasia, por ejemplo, los utiliza para legalizar el *bay' al-'īna* respecto al uso de la tarjeta de crédito, actividad de la que hablé en la Segunda Sección y cuya licitud no está muy clara.

### **Los *ṣukūk*<sup>1273</sup> en las finanzas islámicas actuales:**

Uno de los más recientes productos creados dentro del marco de la Banca islámica han sido los *ṣukūk*, que permite a los clientes actuar en los mercados, incluso en los internacionales, sin incumplir las normas de la *ṣarī'a*. Para todas las instituciones financieras islámicas -ya sean bancos islámicos, compañías de *takāful* o fondos de inversión islámicos<sup>1274</sup>- los *ṣukūk* son instrumentos de inversión que resultan muy atractivos; son similares a los depósitos o los bonos, aunque no están basados en la deuda, sino que se consideran certificados de igual valor que representan participaciones indivisas en la propiedad de activos, servicios, etc.<sup>1275</sup>

La palabra *ṣakk/ṣukūk* significa golpear y deriva de la idea de estampar un sello en un documento como manera de aceptar las obligaciones y derechos que eso conlleva<sup>1276</sup>. Schacht señala otro significado que también guarda relación y es el de certificado o documento escrito, posible origen de la palabra “cheque”<sup>1277</sup>. Según Sacarcelik, autor una monografía

---

<sup>1272</sup> IRTI, IFA, *Resolutions and Recommendations*, pp. 135-136.

<sup>1273</sup> Sobre los *ṣukūk*, SACARCELİK, *Ṣukūk, An Innovative Islamic Finance Product*.

<sup>1274</sup> Explicaré las diferencias entre estas instituciones en el siguiente apartado.

<sup>1275</sup> Algunos de los artículos sobre bonos islámicos son JOBST, “Islamic bonds issuance”; SUHAIB, “Sukuk: an Islamic financial instrument”; MAURER, “Form versus Substance: AAOIFI projects and Islamic Fundamentals in the case of sukuk”.

<sup>1276</sup> SACARCELİK, *Ṣukūk, An Innovative Islamic Finance Product*, p. 58, remite a IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*, III.

<sup>1277</sup> SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, p. 78, n. 22.

sobre los *ṣukūk*, la raíz de esta palabra sólo aparece una vez en el Corán (LI:29) y pocos son los hadices que la mencionan.

El término *ṣakk*, como los de *suftaʿa* y *ḥawāla* que son otros dos instrumentos utilizados para la transferencia de crédito, aparecen entre los documentos de época islámica premoderna. Parece que la palabra *ṣakk*, que en un principio se refería únicamente a un documento de relevancia legal<sup>1278</sup>, se comenzó a emplear para designar actas notariales como cheques a un banquero u órdenes; las órdenes que no tenían forma notarial se denominaban *ruqāʿ* (hojas o trozos de papel). Sin embargo, mientras que estos términos designaban cualquier tipo de certificado, el reconocimiento de una deuda se conocía como *dīkr ḥaqq* en los comienzos de la historia comercial islámica<sup>1279</sup>. Por tanto, no se trata de un producto financiero islámico creado de cero, sino de un tipo de transacción recuperado de la época medieval y adaptado a la modernidad.

Se utilizaba para facilitar la transferencia rápida de dinero a grandes distancias<sup>1280</sup>. En la actualidad, como en el medievo, se trata de certificados de deuda con los que se llevan a cabo transacciones comerciales como si de moneda se tratase, pero dando una mayor seguridad a los inversores.

#### Tipos de *ṣukūk* y sus características:

El *Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions* (AAOIFI), una organización sin ánimo de lucro que se encarga de preservar y promover las normas de la *ṣarīʿa* en las instituciones financieras islámicas, reconoce 14 tipos de *ṣukūk* que dependen del tipo de estructura financiera en el que se den o de los activos a los que se refieran. Dos estructuras han sido ampliamente aceptadas por los inversores:

- *Ṣukūk al-īyāra* (venta y posterior arrendamiento): Se basa en el principio de la “titulización”, es decir, la emisión de certificados financieros susceptibles de circulación en base a un proyecto de inversión que produzca un flujo de ingresos. En ellos, el deudor implica a un intermediario cuyo propósito es únicamente participar en la primera transacción y le transfiere un activo, de tal modo que el activo deja de estar en propiedad del deudor. Este intermediario le da el activo al inversor, que a cambio le paga una suma con la que éste paga al deudor y, posteriormente, le alquila el activo. Es como el *bayʿ al-istiglāl* que permiten los ḥanafíes, excepto por el hecho de que, al

---

<sup>1278</sup> Como es el caso del documento de *muḍāraba* (*ṣakk mmuḍāraba*) aducido ante ʿĀmir al-Šaʿbī al que hice referencia en la Segunda Sección, CHALMETA Y MARUGÁN, *Formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār*, p. 205. Chalmeta remite al *Tahdīb* de Ibn Ḥaṭṭār, aunque no incluye la referencia.

<sup>1279</sup> SACARCELIK, *Ṣukūk, An Innovative Islamic Finance Product*, p. 59.

<sup>1280</sup> IZZI DIEN, “Suftadja”, *EI2*.

haber un intermediario, la institución financiera o los inversores en cuestión se libran de la acusación de estar cometiendo *ribā*. Los certificados *ṣukūk* representan la propiedad prorrateada del activo, de tal manera que cada inversor tiene derecho a una parte proporcional de los beneficios producidos por el arrendamiento.

- *Ṣukūk al-mušāraka* (basados en el riesgo compartido): Como su propio nombre indica, están basados en la sociedad comercial islámica y, aunque las transacciones subyacentes se asemejan bastante a las de los *ṣukūk al-īyāra*, los *ṣukūk al-mušāraka* no tienen restricción en el volumen de emisión, lo que permite que las transacciones sean más flexibles. En este caso, además, los beneficios de las transacciones son repartidos entre el inversor o inversores y el intermediario en la proporción que se haya establecido anteriormente. El intermediario juega el papel de socio silencioso que no tiene voz ni voto. Únicamente lleva a cabo su función de intermediario y después recibe su parte proporcional.

Sin embargo, la práctica de comprar en nombre de otras personas en el segundo tipo de *ṣukūk* fue duramente criticada por algunos ulemas y, en el 2008, el comité de supervisión de la *ṣarī'a* del AAOIFI decidió cambiar las normas y establecer ciertas restricciones, de tal manera que dicha práctica sólo se considera lícita en el caso de que se lleve a cabo en relación a los *ṣukūk al-īyāra* o en el segundo tipo, siempre y cuando el precio no se haya acordado con anterioridad, sino que sea el precio de mercado del activo en la fecha de “maduración”. De otra manera, el principio de compartir las pérdidas y los beneficios no se estaría cumpliendo y el peso recaería únicamente sobre el deudor como en los bonos convencionales.

Los primeros años de desarrollo de los *ṣukūk* se dieron en Malasia principalmente, alrededor del año 1996 y, hasta el año 2000, los países del Golfo no empezaron a participar en este sistema. En el periodo comprendido entre el año 2002 y el 2007 se dio un ingente crecimiento en el uso de los *ṣukūk*. A partir de aquí, otras potencias mundiales comenzaron también a interesarse, como es el caso de Alemania, cuya institución *Stichting Sachen-Anhalt Trust* fue la primera en adentrarse en el mercado de los *ṣukūk*<sup>1281</sup>.

---

<sup>1281</sup> SACARCELIK, *Ṣukūk, An Innovative Islamic Finance Product*, p. 83.

### 19.3. Instituciones financieras islámicas: El caso de la *Banque Zitouna*

No todas las instituciones que realizan actividades relacionadas con las finanzas islámicas son bancos islámicos exactamente. Existe cierta variedad de modelos institucionales que ofertan productos financieros islámicos, entre los que se encuentran las compañías de *takāful*, los fondos de inversión islámicos o incluso las instituciones tradicionales o mixtas.

Por un lado, tras los primeros experimentos con las finanzas islámicas que pretendían ayudar al desarrollo económico de ciertas zonas empobrecidas, algunas instituciones tradicionales en el mundo islámico comenzaron a incorporar a su oferta algunos productos que no contravenían las normas de la *šarī'a*. No sería hasta más tarde cuando se creasen de cero los primeros bancos puramente islámicos aunque, aún así, parece que, incluso los bancos de países musulmanes basados en los intereses, ofrecen hoy en día productos islámicos también<sup>1282</sup>.

El caso de las compañías de *takāful* es diferente, puesto que se trata de instituciones que únicamente tienen que ver con los seguros. En el islam, el eliminar de una empresa los riesgos de pérdida es un tema bastante controvertido y las compañías de *takāful* se crearon para suplir dichos seguros sin contravenir las leyes islámicas ya que, además, hay cierto componente de aleatoriedad (*garar*) en los seguros que no se considera lícito en el islam. En esta variedad, los recursos de todos los implicados se ponen al servicio de los que lo necesitan basándose en el concepto de la ayuda mutua.

En cuanto a la situación de las finanzas islámicas en el Magreb, en el *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe* se habla de la multitud de encuentros que varios organismos internacionales están teniendo para hablar acerca de la recuperación económica de los países que han vivido las primaveras árabes, como el *Instituto Europeo del Mediterráneo*, que se reunió en julio de 2012 con asesores políticos y económicos de partidos políticos de países como Marruecos, Túnez o Egipto, además de representantes de instituciones financieras -tanto de estos países como españolas-. En este encuentro, uno de los asistentes fue Wadī Mzid, director de la *Banque Zitouna* -del que hablaré a continuación- y miembro de la *Association tunisienne de l'économie islamique*-, quien habló de la experiencia de este banco, hasta este momento el único que, sin ser puramente islámico, operaba en Túnez siguiendo la *šarī'a*<sup>1283</sup>.

La iniciativa para la creación de una Banca islámica se circunscribe, sobre todo, a la zona oriental del mundo islámico y, hasta el año 2009 aproximadamente, no existía ningún banco islámico en la zona del Magreb, si bien es cierto que podían existir determinadas instituciones sin difusión mediática o “no oficiales” que realizaban determinadas

---

<sup>1282</sup> SAEED, “Ribā”, *EI2*.

transacciones enmarcadas dentro de las finanzas islámicas<sup>1284</sup>. Diversos expertos, como Ibrahim Warde entre otros, tienen la sospecha de que diversos grupos de yihadistas se hayan estado financiando mediante este tipo de actividades, una de las cuales es la *hawāla* o transferencia de crédito<sup>1285</sup>.

La creación del primer banco islámico en Marruecos ha sido muy reciente; la *Casa Árabe* difundió a través de su *Boletín de Economía y Negocios* una noticia del diario *Al-Masaa* según la cual el 9 de julio de 2012 el presidente del gobierno marroquí, Abdelilah Benkirane<sup>1286</sup>, recibió a un destacado responsable del *holding Kuwait Investment House* (KIH) para estudiar su solicitud de creación de un banco islámico en Marruecos en asociación con instituciones bancarias marroquíes. Tras el encuentro, el presidente marroquí declaró que a partir de septiembre de 2012 concedería dos o tres licencias para la creación de bancos islámicos. Según el boletín, los expertos prevén que Marruecos se convierta, con la nueva ley bancaria que se debatió a raíz de este encuentro, en un polo financiero islámico árabe que atraerá a los inversores del Golfo.

En octubre del año 2009 se creó en Túnez -país que también aspira a convertirse en centro financiero islámico- la ya citada institución llamada *Banque Zitouna* y cuya voluntad manifiesta era la de contribuir a la expansión económica del país pero de una manera islámica, es decir, renunciando a la Banca tradicional para proponer un nuevo modelo económico más justo.

Según muestra la página *web* de esta entidad, el nacimiento de este banco parece responder a una demanda cada vez mayor de servicios financieros que siguieran el modelo de las finanzas islámicas tradicionales. Esta “islamización” de las finanzas coincide con la recuperación de la identidad islámica que los países árabo-musulmanes comenzaron a reivindicar en las “primaveras árabes”, en las que participaron movimientos islamistas que afirman querer despojarse de los últimos vestigios coloniales y de los regímenes políticos surgidos en la época posterior al colonialismo, los cuales, según ellos, han impedido al pueblo árabo-musulmán durante décadas ejercer su identidad islámica.

---

<sup>1283</sup> CASA ÁRABE, *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe*, 22/08/12, IEMed, Barcelona, 03-04/07/12.

<sup>1284</sup> También en los bancos convencionales de países musulmanes se han realizado actividades financieras que podrían enmarcarse dentro de las finanzas islámicas, v. AKHTAR, AKHTAR, HEFNER, NORZRUL, VERNARDOS, VOGEL, WARDE, “Understanding Islamic Finance: Local Innovation and Global Integration”, p. 2.

<sup>1285</sup> Esta actividad es una de las prácticas susceptibles de usura de las que hablé en la tercera sección, pero, hoy en día, como en época medieval, la mayoría de los juristas la aceptaron como una transacción lícita. Sobre la *hawāla* como medio de financiación de grupos yihadistas pueden consultarse LOONEY, “Hawala: the terrorist’s informal financial mechanism”; FELDMAN, “Funds transfers. African terrorists blend old and new: hawala and satellite telecommunications”.

<sup>1286</sup> Es también el líder del *Partido de la Justicia y el Desarrollo*, un partido de ideología islamista moderada.

Algunos apuntan hacia el yerno del depuesto presidente Ben Alí, Sakher El Materi, como el responsable de la creación de la *Banque Zitouna*, siguiendo el programa de reformas financieras que Ben Alí pretendía instaurar en Túnez para convertir el país en el centro financiero regional del norte de África y financiado, todo ello, por dinero procedente de los países del Golfo<sup>1287</sup>. La *Banque Zitouna*, que fue inaugurada el 26 de mayo de 2010, sería - como ya he dicho anteriormente- el primer banco islámico en la región del Magreb y su apertura fue previamente anunciada en el *Boletín Oficial de la República de Túnez* el 10 de septiembre de 2009.

En ciertos *blogs* de Internet se pueden encontrar teorías conspiratorias en torno a la apertura del Magreb a la Banca islámica<sup>1288</sup>. Según dichas teorías, las revoluciones árabes pudieron realizarse gracias a la financiación de los grupos activistas pro-democracia por parte ciertas instituciones que pretendían evitar la entrada de las finanzas islámicas en la región. Las instituciones implicadas en esta trama según “proyectonuevaera”, que es quien firma el artículo, poseen la mayor parte de las acciones de los bancos centrales mundiales y están controladas por los Rothschild. De nuevo aparece, a través de la familia Rothschild, la figura del judío usurero protagonista de la conspiración económica presente en el discurso islamista. Según este *blog*:

*“El 20 de enero de 2011, la Banque Zitouna, primer banco islámico de Túnez fue intervenido por el Banco Central de Túnez (Rothschild). El banco de propiedad de Sakher El Materi, de treinta años de edad, yerno del depuesto líder tunecino Zine El Abidine Ben Ali fue puesto bajo el “control” del banco central. El Materi se encuentra actualmente en Dubai. La medida se produjo un día después de que 33 miembros del clan Ben Ali fueran arrestados por delitos contra la nación. La televisión estatal mostró lo que dijo eran oro y joyas del clan. Suiza también congeló los activos de la familia de Ben Ali.”*

*“Las revoluciones Rothschild se hacen bajo el pretexto de llevar la democracia y deponer a los déspotas, pero el verdadero objetivo es crear inicialmente un caos y un vacío de liderazgo, y rápidamente ofrecer una solución: instalar una marioneta que va a hacer la política de los Rothschild. Los ciudadanos ganan en libertad de expresión y asociación, pero se vuelven siervos económicos. Estas revoluciones son coordinadas al más alto nivel por el Grupo Internacional de Crisis de los Rothschild. Mohamed ElBaradei ya está siendo promocionado como un nuevo líder para Egipto. ElBaradei es un administrador del Grupo Internacional de Crisis. Otro miembro de la junta de este grupo es Zbigniew Brzezinski. George Soros se sienta en el comité ejecutivo. Los dos últimos son los hombres ubicuos de los Rothschild. Las revoluciones son del mismo libro de instrucciones que las “revoluciones de color” no muy violentas. Estas revoluciones han tenido éxito en Serbia, sobre todo la*

---

<sup>1287</sup> The Telegraph (19 de octubre de 2010) informó sobre la apertura de la oferta del megaproyecto de “Túnez: puerto financiero” del presidente Ben Ali. La noticia decía: “El banco islámico de inversión, el Gulf Finance House (GFH) y el Gobierno de Túnez han creado el primer centro financiero offshore en el norte de África. El Centro formará parte del Puerto Financiero de Túnez, una zona de desarrollo \$ 3 billones en Túnez... GFH, con sede en Bahréin, espera que el Centro permita a Túnez aprovechar su estratégica posición en el mar Mediterráneo y funcionar como un puente entre la UE y las economías en rápido crecimiento del norte de África [y el África subsahariana].”

<sup>1288</sup> <http://elnuevodespertar.wordpress.com/2011/02/25/los-rothschild-y-soros-detras-de-las-revuelatas-arabes/> (consultado el 19/06/2012 a las 13:17).



*Revolución Bulldozer (2000), la Revolución de las Rosas en Georgia (2003), la Revolución Naranja de Ucrania (2004), la Revolución del Cedro en El Líbano y (aunque más violenta que las anteriores) la Revolución de los Tulipanes en Kirguistán (2005) y la Revolución del Jazmín en Túnez. La Revolución Verde en Irán (2009) no tuvo éxito.”*

Otras teorías, sin embargo, hablan de corrupción por parte del gobierno de Ben Ali, gobierno que incluye al ya citado Sakher El Materi. Según estas otras opiniones, tanto la *Banque Zitouna* como la emisora de radio *Zitouna* fueron utilizadas por el gobierno como medio de propaganda; un banco islámico y una cadena de radio en la que se emiten programas religiosos y se recita el Corán<sup>1289</sup>. Tras la revolución, el Estado, gobernado ahora por el candidato del partido islamista *Ennahda*, confiscó ambas instituciones y la *Banque Zitouna*, aparentemente, ha seguido desarrollando su actividad con normalidad.

- **Funcionamiento:**

Este banco utiliza métodos de financiación admitidos por la jurisprudencia islámica para cubrir las necesidades financieras y comerciales, tanto de empresas, como de particulares.

○ **En relación a los particulares y los profesionales**

▪ **Por un lado disponen de tres variedades de cuentas:**

- **Hisseb Racid** (*ḥisāb raṣīd*) o cuenta de saldo. Está basada en el depósito islámico (*wadī'a*). El cliente da su permiso para que el banco utilice su dinero para invertir en transacciones permitidas por la *ṣarī'a* con la condición de que, si existen pérdidas, es el banco el que las asume.
- **Hisseb Tawfir** (*ḥisāb tawfīr*) o cuenta de ahorro. El cliente comparte los beneficios y las pérdidas con el banco a través de la *muḍāraba*.
- **Hissabet al-Istithmar** (*ḥisābāt al-istiṭmār*) o cuentas de inversión. También se utiliza la *muḍāraba*, pero el cliente puede elegir los proyectos en los que quiere invertir su capital.

▪ **Medios de financiación:** Para todos ellos emplean la venta *murābaḥa*.

- **Tamouil Menzel** (*tamwīl manzil*) o financiación para comprar una casa.

---

<sup>1289</sup> Un profesor tunecino me dio esta información que no he podido contrastar con ningún estudio académico.

- **Tamouil Binaet** (*tamwīl bināyāt*) o financiación para construir una propiedad en un terreno propio.
  - **Tamouil Sayara** (*tamwīl sayāra*) o financiación para comprar un coche.
  - **Tamouil Tahsinet** (*tamwīl taḥsīnāt*) o financiación para realizar mejoras o reformas en una casa.
  - **Tamouil Mochtarayet** (*tamwīl muṣṭarayāt*) o financiación para realizar compras.
  - **Tamouil tajhizet** (*tamwīl taḥhīzāt*) o financiación de prestaciones.
- **Tarjetas bancarias.** Hay gran variedad de tarjetas bancarias en cuya información no se especifica el tipo de transacción que utilizan; solamente se nos dice que las operaciones están aprobadas por el comité de la *ṣarī'a* de que el banco dispone. Amir Shaharuddin -como ya apunté en el segundo capítulo- afirma que, en Malasia, la transacción que se emplea para la utilización de las tarjetas bancarias es el *bay' al-'īna*. Además, las tarjetas están aseguradas, algunas de ellas a nivel nacional o a nivel internacional, otras lo están a ambos niveles.
  - **Banca a distancia.** Este banco da la oportunidad a sus clientes de contactar a través de internet o del teléfono móvil igual que cualquier banco tradicional.
- **En relación a las empresas**
    - **Cuentas:**
      - **Cuenta corriente Hisseb** (*ḥisāb*). Es una cuenta corriente de depósitos en dinares por la que pasan los pagos y los cobros de la empresa, de forma que refleja en todo momento la situación financiera de la empresa.
      - **Hisseb Idaa Istethmari** (*ḥisāb idā' istiṭmārī*) o cuenta de depósito participativo. Esta cuenta se basa en la transacción *muḍāraba* que permite cumplir con los gastos habituales recibiendo a la vez un salario proveniente de esta participación activa en los negocios del banco.

- **Gestión de flujo**
  - **Gestionar las cuentas y el dinero a distancia**
    - **Banca a distancia.**: Da las mismas facilidades que a los particulares para acceder al banco desde internet y el móvil sin tener que asistir personalmente.
    - **Banca electrónica.** La *Banque Zitouna* ofrece una tarjeta de pago con tarjeta de débito para acceder a las cuentas y realizar pagos desde el extranjero.
  - **Optimizar la gestión del efectivo:**
    - Servicios de gestión para el cambio de cheques.
- **Financiaciones de funcionamiento.** Sirven para financiar diversas necesidades de los negocios, incluyendo el establecimiento de depósitos de mercancías, la preparación de pedidos de exportación, etc.
  - **Financiaciones de ciclo de explotación** a través de la *murābaḥa*.
    - **Tamouil Chiraet** (*tamwīl širā'āt*) o financiación de compras. Cubre las necesidades de efectivo de la empresa para la compra de materias primas a través de la *murābaḥa*.
    - **Tamouil Misra** (*tamwīl mīsrā*) o financiación programable. Sirve para satisfacer las necesidades de una empresa causadas por las fluctuaciones en el flujo de efectivo según las épocas del año.
    - **Tamouil Safakat** (*tamwīl ṣafaqāt*). Es un anticipo para iniciar una actividad comercial y adquirir compras de materiales, suministros y otros bienes tangibles.
    - **Tamouil Sadirat** (*tamwīl ṣādirāt*) o financiación de exportaciones. Para cubrir los gastos que conlleva la preparación de una exportación.
    - **Tamouil Tasdir** (*tamwīl taṣḍīr*). Para cubrir las necesidades de efectivo tras la realización de una exportación.

- **Tamouil Istirad** (*tamwīl istīrād*). Es una financiación a corto plazo para cubrir los gastos que ocasiona preparar una importación.
- **Compromisos por firma/fianzas administrativas**
  - **Fianzas de depósito aduanero.** Es una garantía para asegurar el pago de derechos de aduana de las mercancías almacenadas en los locales o de terceros, hasta su salida del almacén o su reexportación.
  - **Fianzas o depósitos de mercado.** Este depósito es una garantía para el beneficiario en caso de que la empresa se retire una vez se la elige como adjudicataria.
  - **Otras fianzas o avales**
    - **Fianza fiscal:** permite hacer frente a los pagos de impuestos y presenta otro tipo de ventajas relacionadas.
    - **Aval:** garantiza la liquidación de los pagarés a la fecha de su vencimiento en caso de que no se pueda hacer frente a los pagos.
- **Financiaciones de inversión**
  - **Tamouil Achghal** (*tamwīl ašgāl*). Es una fórmula de financiación a medio plazo que utiliza la *murābaḥa* o el *istiṣnā'a* -aunque todavía no está disponible esta última opción- dependiendo de las necesidades de la empresa y la situación presupuestaria.
  - **Tamouil Mouaddet Mehnia** (*Tamwīl mu'addat mihniyya*) o financiación de equipamiento profesional. Es una financiación a medio plazo a través de la *murābaḥa* o la *iḡāra*.
  - **Tamouil Mouaddet Annakl** (*tamwīl mu'addat al-naql*) o financiación para la adquisición de vehículos para transporte comercial. Es una financiación a medio plazo a través de la *murābaḥa* o la *iḡāra*, igual que la anterior.
  - **Tamouil Akkarat** (*tamwīl 'aqārāt*) o financiación de bienes inmuebles. Es una financiación a plazo medio para la

adquisición de bienes inmuebles destinados a uso comercial. También emplea la *murābaḥa* o la *iḡāra*.

- **Tamouil Macharii** (*tamwīl maṣārī*). Es una fórmula de financiación a medio plazo (hasta un máximo de 7 años) que se concederá de acuerdo con el método de financiación que mejor se adapte a las necesidades de negocio y a la situación presupuestaria del solicitante. El importe de la financiación puede alcanzar el 70% de las necesidades señaladas en el plan de inversión y el resto será proporcionado por fondos propios. En este tipo de financiación se emplea la *murābaḥa*.
- **Tamouil Macharii Akkariya** (*tamwīl maṣārī 'aqqariyya*). Es una forma de financiación como la anterior y empleando también la *murābaḥa*, pero en relación a bienes raíces, aunque actualmente no es una transacción que esté disponible.
- **Chahadet el Ijar el Meli** (*ṣahādat al-iḡār al-mālī*) o certificado de arrendamiento financiero. El banco financia parte de la actividad del cliente, parte que comprende la adquisición de bienes muebles y/o inmuebles.

▪ **Financiaciones de Ijara** (*iḡāra*) o alquiler<sup>1290</sup>.

- **Ijara Mouaddet Mehnia** (*iḡāra mu'addat mihniyya*) o alquiler de equipamiento profesional.
- **Ijara Mouaddet Annakl** (*iḡāra mu'addat al-naql*) o alquiler de vehículos para transporte comercial.
- **Ijara Akkarat** (*iḡāra 'aqārāt*) o alquiler de inmuebles para uso comercial.

▪ **Operaciones internacionales**

- **Operaciones documentales.** El crédito documental es uno de las diferentes herramientas que existen para proteger las importaciones y exportaciones. Se trata de un reglamento técnico para la importación o exportación fijado por la *Cámara de Comercio Internacional*. Es el compromiso adquirido por el banco del importador para garantizar el pago al exportador de

---

<sup>1290</sup> Sobre la *iḡāra* como forma de financiación v. MUZAFFAR, “Ijara: financing on the basis of hire-purchase and leasing”.

bienes (o la aceptación de un proyecto) mediante la entrega de los documentos que acrediten la entrega y la calidad de las mercancías incluidas en el contrato.

- **Garantías bancarias**

- **La garantías de mercado.** Como parte de un contrato internacional, estas garantías ofrecen cierta seguridad a los proveedores como la garantía del envío y del buen cumplimiento del contrato o ventajas materiales como la garantía de devolución en caso de problemas con la transacción.
- **Las garantías de pago.** La entidad bancaria se compromete a pagar una cierta cantidad para un afectado si el cliente no cumple con sus obligaciones contractuales.

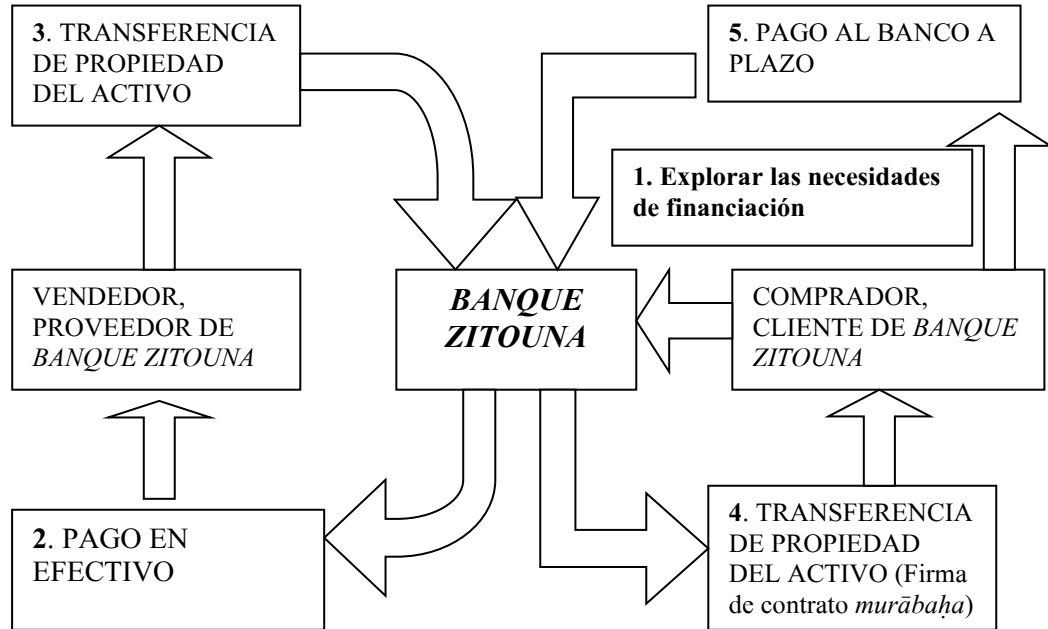
- **Inversiones**

- **Istithmar** (*istiṭmār*). La empresa invierte sus fondos y el banco actúa como gestor de dichos fondos en la inversión a través de la *muḍāraba* (o *qirāḍ*). Las proporciones en las que los posibles beneficios se reparten tras la transacción se debe acordar previamente entre las dos partes.
- **Istithmar Mouajah** (*istiṭmār muwaỵa*). Es igual que la anterior, excepto que, en este caso, el inversor (*rabb al-māl*) puede elegir el proyecto en el que quiere invertir sus fondos.

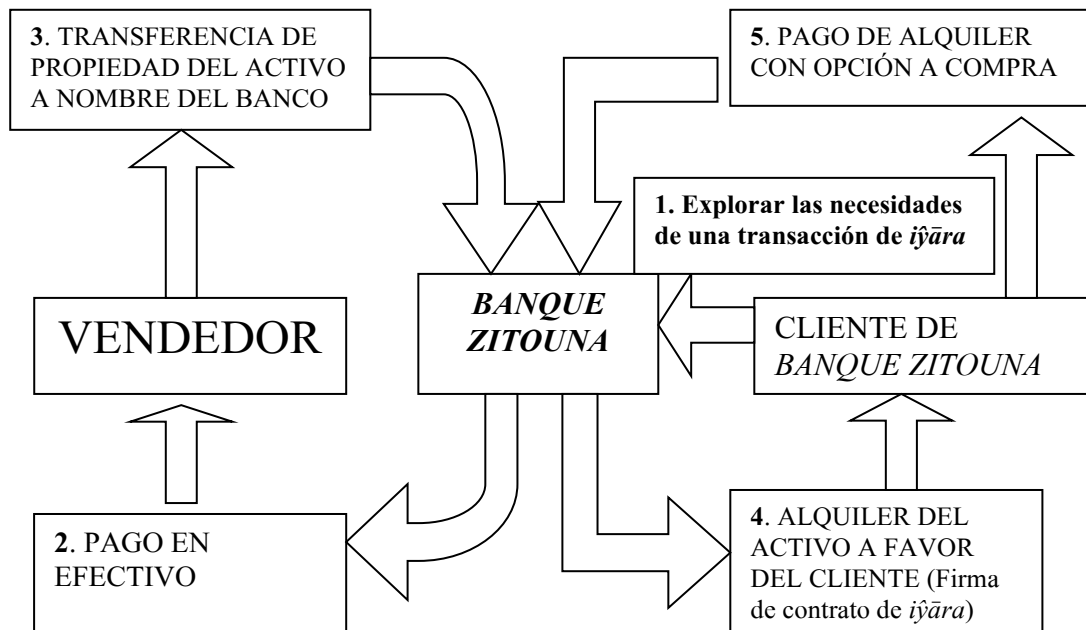
- **Convenios de empresa.** Se trata de un convenio de servicios establecido entre el banco y una empresa a través del cual se establecen los servicios precisos de que se tiene que proveer a cada empresa. Es decir, que es un paquete de servicios adaptados a las necesidades del cliente y que incluyen los servicios anteriormente descritos que la empresa elija.

- **Transacciones o técnicas financieras**

- **Mourabaha** (*murābaḥa* o *bay' bi-ribḥ ma'lūm*). Es una venta con un beneficio establecido de antemano que puede ser un coste fijo o un porcentaje del total.

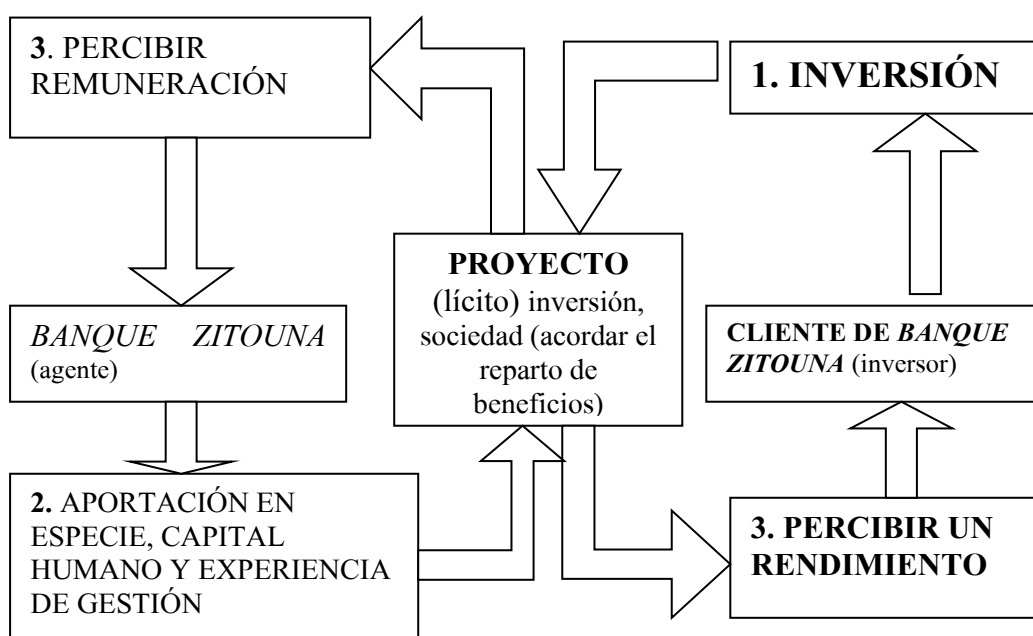


- **Ijara** (*iḡāra*). Se trata de una transacción de alquiler con opción de compra a plazo. El banco adquiere la propiedad y, seguidamente, se la alquila al cliente, que adquiere el derecho de usufructo durante el tiempo establecido en el contrato.

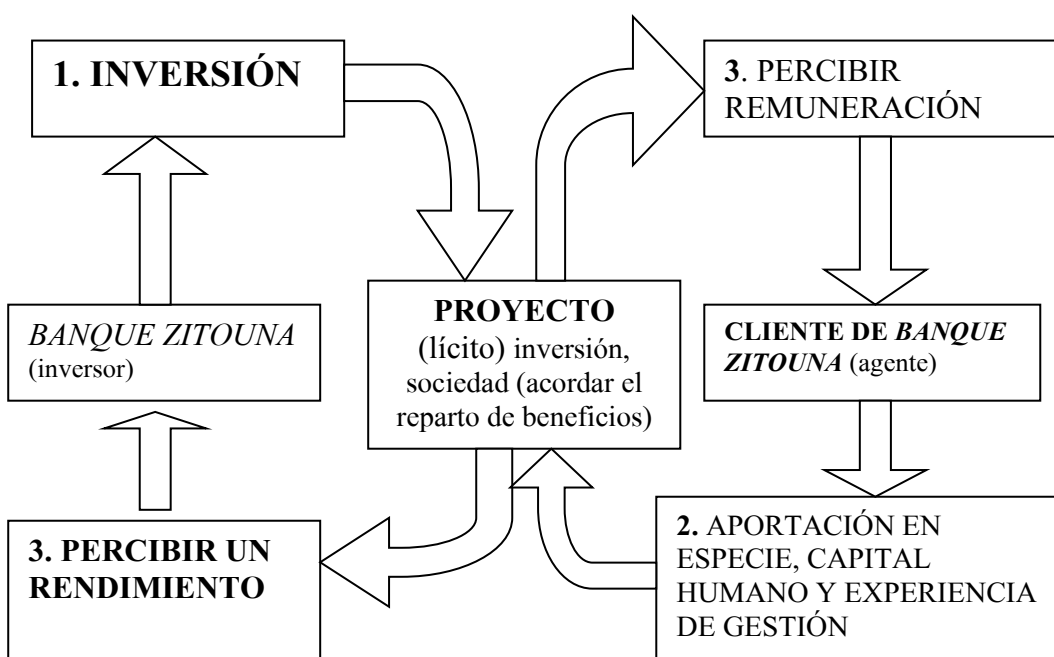


- **Moudharaba** (*muḍāraba*). En esta transacción, una de las partes es la que aporta el capital y la otra, la que gestiona ese capital con el fin de participar en transacciones comerciales. Puede realizarse de dos maneras diferentes. Una de ellas es que el banco sea el inversor (*rabb al-māl*) y el cliente el agente (*muḍārib*) y la otra, que el cliente sea el inversor y el banco, el *muḍārib*.

1.

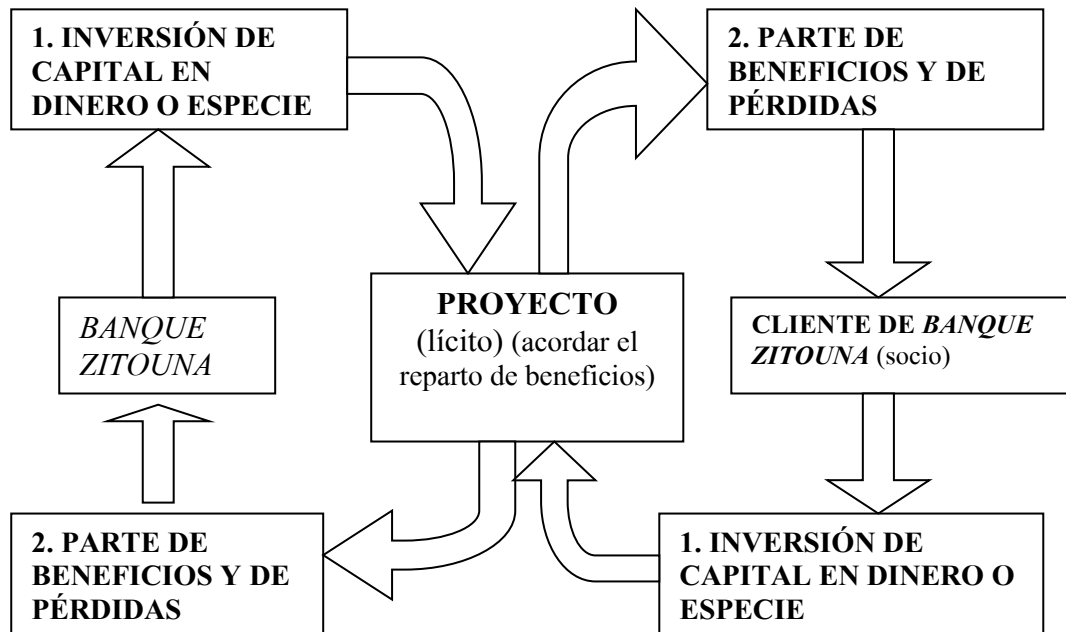


2.

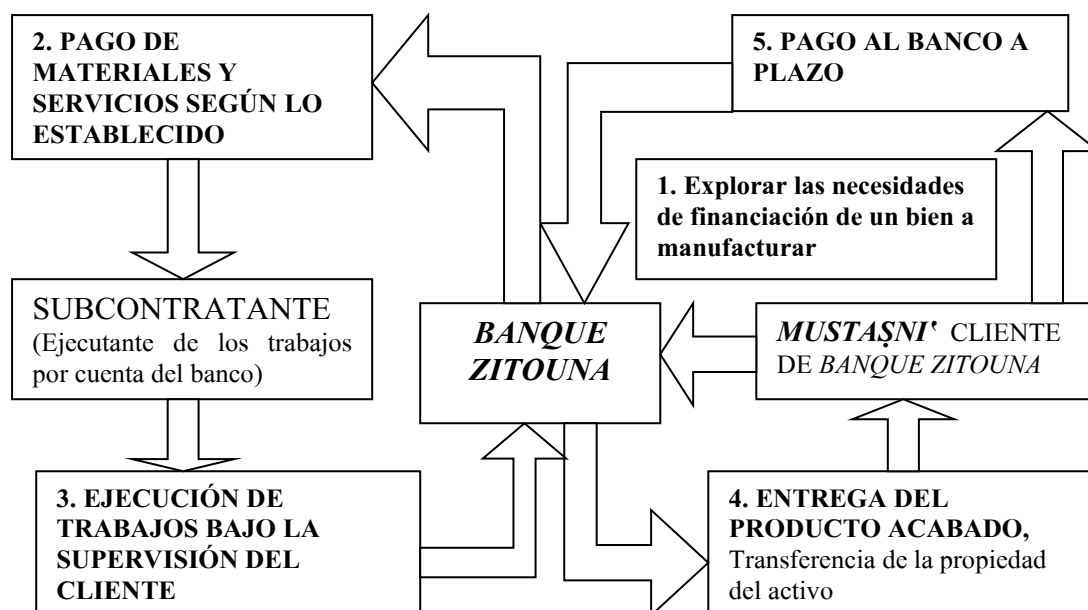




- **Moucharaka** (*mušāraka*). Es una sociedad en la que las dos partes, el banco y el cliente, participan en una transacción o un negocio y, después, se reparten los beneficios o las pérdidas derivadas de su actividad según lo establecido en el contrato y teniendo en cuenta lo aportado por cada socio.



- **Istisna'a** (*istiṣnā'a*). Es un tipo de venta en el que el cliente solicita al banco la financiación de un producto que necesita un proceso de fabricación. En la jurisprudencia islámica, este tipo de transacción se llevaría a cabo a través de un arrendamiento de obra o servicio a destajo, es decir, que se pagaría por el producto terminado. La diferencia con la *istiṣnā'a* es que, en este caso, el banco actúa como intermediario de dicha transacción, financiándola para luego recibir el pago a plazo del cliente.



La importancia que la Banca islámica tiene hoy en día en el mundo islámico debe ser analizada aisladamente por países. Puede decirse que las instituciones financieras islámicas tienen su origen en Oriente Medio y algunos lugares concretos de Asia<sup>1291</sup>. Es desde ahí desde donde han comenzado su expansión, principalmente al sureste de Asia<sup>1292</sup>, siendo la zona del Magreb la de menor incidencia. Es el gobierno de cada país el que permite -o no- a la entrada a la Banca islámica según sus intereses políticos y económicos y, quizá, su mayor expansión en la zona oriental del mundo islámico tenga que ver con la cercanía al poder de grupos islamistas. Eso explicaría la irrupción de las finanzas islámicas en el Magreb tras las primaveras árabes y el triunfo de partidos islamistas.

En el caso de Túnez, aún no existe ningún estudio que analice el papel que juegan las finanzas islámicas -ni la *Banque Zitouna* en concreto- en la vida económica del país por lo reciente de su implantación. Además de la *Banque Zitouna*, existe una compañía de *takāful* perteneciente a la misma institución y la *Casa Árabe* también informó sobre la creación del primer fondo de inversiones islámico en el país a raíz de una noticia publicada por el medio Tunisia Live el 2 de Julio de 2007. Lleva el nombre de *Theemar* y su misión en financiar PYMES, dando prioridad a las establecidas en el país.

De cualquier forma, parece que los bancos islámicos se encuentran en un momento de crecimiento, por lo que, aunque aún no ocupan un porcentaje muy elevado de las instituciones financieras de ciertos países musulmanes, sí cuentan con la clientela suficiente como para seguir creciendo.

<sup>1291</sup> V. KURAN, *Islam and Mammon*, p. 83.

<sup>1292</sup> Sin embargo, este sector financiero islámico todavía no está totalmente desarrollado en esta zona, v. *Islam and the economic development of Southeast Asia*; VERNARDOS, *Islamic banking & finance in South-East Asia*, p. 7.

#### 19.4. La *murābaḥa* en la Banca islámica

En su obra *Unlawful Gain*, Nabil Saleh<sup>1293</sup> pone de relieve que la *murābaḥa* es el ejemplo perfecto para demostrar lo impreciso de la frontera que separa el comercio lícito del beneficio usurario (*ribā*). La *murābaḥa* es una práctica controvertida, en el sentido de que algunos teóricos y estudiosos de la Banca islámica tienen dudas sobre los motivos por los que esta transacción se considera lícita. En lo que se refiere a las prácticas de las instituciones financieras islámicas, Saleh recoge uno de los casos en los que se emplea la *murābaḥa* en la actualidad, como es la compra de materiales para después vendérselos a sus clientes a precio de coste más un beneficio que ellos obtienen pero, en definitiva, el funcionamiento de la *murābaḥa* es el mismo en todos los casos en los que se emplea, aunque el producto varíe. Posteriormente, el cliente suele pagarlo a plazos y es ahí donde podría interpretarse que se están pagando unos intereses determinados por el atraso del pago. Algunos son de la opinión de que la *murābaḥa* se está empleando como vehículo de crédito y, con ella, las instituciones financieras islámicas no comparten el riesgo de pérdida con el cliente. Otros opinan que hay una diferencia clara entre la *murābaḥa* y otros mecanismos de crédito con intereses y es que, mientras que en los préstamos a interés la suma a devolver se mantiene, incrementa o disminuye dependiendo de los cambios en el valor del dinero y otros factores económicos, en la *murābaḥa* no hay posibilidad de aumento en el beneficio, cambie el mercado o no. Por tanto, el elemento que para los juristas que Saleh define como “*conservative jurists*” hace que la *murābaḥa* se transforme en una estratagema legal (*ḥīla*) para evitar la prohibición de los intereses es el hecho de que se le ponga precio al tiempo, lo cual ocurre cuando, además del precio de la mercancía y el beneficio calculado sobre el precio y los gastos establecidos, se establece el pago de una suma por el pago retrasado. Para Saleh, excepto en este último caso, la *murābaḥa* no debería producir dudas en su legitimidad, ya que, en su opinión, es una práctica islámica universalmente reconocida.

Según Saleh existen dos puntos principales sobre los que hay discordancia respecto a la transacción que nos ocupa y que las diferentes escuelas afrontan de forma distinta:

- Los gastos que se han de tener en cuenta a la hora de calcular el beneficio. Ḥanbalíes, ibādíes y šāfi‘íes consideran que cualquier gasto puede tenerse en cuenta para calcular el beneficio siempre y cuando el comprador sea informado de cada uno de los gastos y su origen y esté de acuerdo. Los ḥanafíes, sin embargo, opinan que el vendedor tiene derecho a añadir al precio cualquier gasto considerado normal en una venta de este tipo, sean gastos relacionados

---

<sup>1293</sup> SALEH, *Unlawful Gain*, pp. 117-120.

directamente con la mercancía o bien con el transporte, el embalaje, la intermediación, etc.

- Las opciones que tiene el comprador en la *murābaḥa* si descubre que el beneficio se ha inflado. Los *mālikíes* dan al comprador el derecho a quedarse con la mercancía a su coste real más el beneficio (después de haber restado el incremento indebido) o renunciar a la mercancía, a no ser que el vendedor le obligue a lo primero<sup>1294</sup>. Abū Ḥanīfa da la opción al vendedor de aceptar la venta con el incremento incluido o renunciar, mientras que Abū Yūsuf (m. 183/799) opinaba que el comprador tenía derecho, en cualquier circunstancia, a quedarse la mercancía y reclamar el exceso que le hubieran cobrado. Todos coinciden en que el comprador no puede invalidar la venta si la mercancía ya está en su poder. Los *šāfi'íes*, sin embargo, creían que el comprador tenía la opción de anular la venta, o bien de mantenerla y reclamar la cantidad que hubiese pagado de más, estuviese la mercancía en su poder o no.

El trabajo de Alejandro Lorca y Olivia Orozco<sup>1295</sup>, que está más enfocado al estudio de la Banca islámica que a la doctrina medieval sobre los diferentes conceptos económicos, hace hincapié en el hecho de que el llamado “intermediario”, además de adquirir el producto, lo financia, es decir que, aunque lo adquiere para otra persona, cubre los gastos con su propio capital. Además, Lorca y Orozco advierten que el dinero de más que cobra el intermediario tiene otro fin aparte de obtener beneficio, que es el de cubrir los riesgos a los que puede enfrentarse en la transacción. Estos son unos de los pocos autores que mencionan los riesgos que asume el intermediario, los cuales justificarían las ganancias que obtiene y alejarían la transacción de la prohibición de obtener beneficios sin correr riesgo de pérdida. Algunos de esos riesgos son:

- Que los posibles defectos que presente la mercancía corren a cargo del intermediario.
- Que no tiene por qué haber compromiso de compra, por lo que el intermediario puede adquirir el producto y luego no poder darle salida.

La *murābaḥa* es el contrato que más variación presenta en la actualidad con su versión medieval, lo cual puede estar motivado, en mi opinión, por algo que ya he mencionado antes, y es el cambio en la intención del que lo lleva a cabo. Hoy en día, según este estudio de Lorca y Orozco, la *murābaḥa* intenta sustituir a la letra de crédito, pero sin infringir las normas de la legislación islámica. El problema que supone vender algo que todavía no se posee, puesto que eso no es lícito, hace que se tengan que firmar dos contratos diferentes. Primero se firma un contrato en el que el comprador dice que quiere comprar lo

---

<sup>1294</sup> IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḥtadid*, II, p. 215; *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 259.

que la entidad va a adquirir y, una vez que el banco ya tiene en su poder el producto, el contrato de compraventa propiamente dicho. Si el comprador se retrasa en el pago, no puede haber recargo en el precio, a no ser que se demuestre que sí puede pagarlo. Esto quiere decir que, en teoría, si alguien demostrase que es insolvente para hacerse cargo de su deuda, no acumularía cada vez más intereses ni se le embargaría la propiedad en cuestión, sino que, probablemente, se intentaría encontrar la manera de que pudiese pagar sin imponerle una sanción económica.

En el estudio de Lorca y Orozco, además, se recoge otro ejemplo de cómo se utiliza este contrato hoy en día. El ejemplo habla de la importación de una flota de aviones, para lo cual la compañía aérea pediría al banco islámico en cuestión que, debido a su mejor acceso al mercado, comprase los aviones. La compañía, posteriormente, los compraría al banco mediante *murābaḥa* cuando estos lleguen a su destino. El banco se encarga de todo: precio, costes, seguros y demás. La compañía le debe pagar todo eso más un porcentaje convenido de beneficio para el banco.

En la actualidad, esta transacción se realiza mediante dos contratos separados de compra-venta, tal y como señalé que podía ocurrir en los formularios notariales andalusíes<sup>1296</sup>. Esta presentación de la venta *murābaḥa* en dos ventas evita que la transacción pueda juzgarse como usuraria.

Como ya dije en el primer apartado de este capítulo, el contrato de *murābaḥa* no se mantiene como las fuentes de derecho islámico medieval lo describen, sino que se “completa” con promesas, garantías y demás<sup>1297</sup>, precisamente, para disminuir los riesgos que debe asumir el banco. De hecho, según Ahmed, los cambios en la práctica de la Banca islámica relativos a la creación de los fondos de reserva para contrarrestar los posibles riesgos de las distintas transacciones se conoce, en ocasiones, como el “síndrome de la *murābaḥa*”<sup>1298</sup> ya que se ha puesto tanto empeño en que la Banca islámica sea sostenible, que este tipo de fondos de garantía o reserva se han hecho indispensables y, en este sentido, la *murābaḥa* -con su forma actual- es la transacción que menos riesgos entraña, de ahí que sea la más utilizada.

---

<sup>1295</sup> LORCA Y OROZCO, *La Banca islámica sin intereses*, pp. 52-53.

<sup>1296</sup> En la segunda sección indiqué que la falta de modelos de venta 12.2 como tal en los formularios notariales andalusíes podía deberse a que se recogía como dos transacciones separadas.

<sup>1297</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 50.

<sup>1298</sup> AHMED, *Product Development in Islamic Banks*, p. 74.

## CAPÍTULO 20: MICROFINANZAS Y MICROCRÉDITOS

El microcrédito es un mecanismo financiero concebido para las personas que, por su nivel de ingresos, no pueden acceder a los sistemas crediticios instaurados por la Banca tradicional; no se les concede préstamos porque no se confía en que puedan afrontar la devolución de lo prestado. Suele tratarse de personas cuyo único recurso para acceder a un empleo y salir de su exclusión social es el de solicitar estos pequeños créditos, ya que, de otra forma, tendrían que endeudarse con los propios comerciantes que les proveen de materia prima y que, en la mayoría de los casos, les cobran un interés abusivo.

Los microcréditos son créditos de cuantías pequeñas a un bajo o nulo interés que intentan romper el ciclo de endeudamiento que hace que dichas personas no puedan prosperar.

La bibliografía sobre los microcréditos es muy abundante debido al interés que este sistema ha conseguido suscitar. Además de las obras de Muhammad Yunus<sup>1299</sup>, el catedrático de economía que fundó una institución pionera en microfinanzas en Bangladesh y del que hablaré más adelante, existen multitud de obras que, de forma descriptiva, cuentan la historia del microcrédito desde sus orígenes -no muy lejanos en el tiempo<sup>1300</sup>- y la manera en que se han ido desarrollando en diferentes regiones del mundo. Otras obras sobre este tema cuentan historias de familias reales a las que el microcrédito ha ayudado para enseñar, de forma práctica, la manera en que esta herramienta puede servir de arma para luchar con la pobreza en ciertas zonas<sup>1301</sup>.

En cuanto a la bibliografía sobre el microcrédito publicada en castellano, además de las traducciones de obras como la de Yunus, *El banquero de los pobres*, también se pueden encontrar diversas obras de autores españoles<sup>1302</sup>, lo cual ofrece una idea del interés suscitado por las microfinanzas. También Argentina, entre otros países, ha producido bibliografía destacable<sup>1303</sup>.

El concepto de créditos cooperativos a bajo o nulo interés enfocados a fomentar la independencia económica y la cooperación recíproca no es algo nuevo en la economía política, pero el concepto del microcrédito nació como propuesta de Yunus, quien comenzó su

---

<sup>1299</sup> YUNUS, *Creating a world without poverty; El banquero de los pobres*.

<sup>1300</sup> Es posible equiparar los microcréditos a los pequeños préstamos que, en época premoderna, hacían funcionar la economía en distintas sociedades, pero el concepto de “microcrédito” realizado de la manera concreta en que Muhammad Yunus lo concibe, es algo relativamente reciente.

<sup>1301</sup> Sobre el microcrédito convencional en los países arabo-musulmanes puede consultarse ASÍS ORTA, “El microcrédito en los países del Norte de África y Oriente Medio”; EL-KHALIL, “Presentation of the study on the microfinance sector in North Africa and the Middle East”.

<sup>1302</sup> ABBAD, *Microcréditos: préstamos a la dignidad*; GARCÍA GARCÍA, *Microcréditos, la revolución silenciosa*; GARCÍA DEL POZO, *Algo más que historias: inmigración y microcréditos*; LACALLE, *Microcréditos: de pobres a microempresarios*.

lucha contra la pobreza en 1974 durante la hambruna que padeció la población de su tierra natal, Bangladesh. Yunus descubrió que cada pequeño préstamo podía producir un cambio sustancial en las posibilidades de alguien sin recursos. Sin embargo, los bancos tradicionales no estaban interesados en hacer este tipo de préstamos, porque -como ya dije antes- consideraban que había un alto riesgo de no recuperar el dinero prestado. En 1976, Yunus fundó el Banco *Grameen* para hacer préstamos a los más necesitados en Bangladesh, ya que consideró que el crédito “es un derecho humano fundamental”.

Para asegurarse la devolución de los préstamos, el banco usa un sistema de “*grupos de solidaridad*”; pequeños grupos informales que solicitan préstamos en conjunto y cuyos miembros actúan para garantizar la devolución y se apoyan unos a otros en el esfuerzo de mejorar económicamente. En la actualidad, parece que el éxito del modelo *Grameen* ha inspirado esfuerzos similares en otros países en vías de desarrollo e incluso en países industrializados como Estados Unidos. Muchos, aunque no todos los proyectos de microcréditos, emulan el énfasis de Yunus en que las prestatarias sean mujeres, ya que sufren de forma más pronunciada la pobreza y, además, se ha comprobado que es más probable que inviertan sus ganancias en cubrir las necesidades de toda la familia. Yunus considera capaces a los sistemas financieros islámicos y a las microfinanzas de hacer desaparecer la pobreza en el mundo, como expone en su libro *Creating a world without poverty*.

Otros modelos microfinancieros, además del propuesto por el banco *Grameen*, son los que siguen las pautas del *village bank* y la *Credit Union*.

Mientras que el banco *Grameen* trabaja con grupos de préstamo en los que sus miembros se controlan los unos a los otros para asegurar el pago, en el modelo de *village bank* una agencia central provee de capital a los bancos de cada aldea, que proveen a unas cincuenta personas de préstamos individuales a pagar en plazos semanales de periodos superiores a cuatro meses, durante los cuales el banco del pueblo (*village bank*) debe devolver a la agencia principal el capital original y sus intereses. Este sistema se ha implantado principalmente en América Latina y algunas zonas de África.

La *Credit Union* (CU) está basada en la ayuda mutua y la cooperación financiera sin beneficio; los propios participantes se prestan unos a otros sin obtener nada a cambio. Este sistema es bastante popular en Asia, sobre todo en Sri Lanka.

---

<sup>1303</sup> MENA, *Microcréditos: un medio efectivo para el alivio de la pobreza*; CAMBIO

## 20.1. Las microfinanzas en los países musulmanes

En algunos países musulmanes, la mayoría de la población está alejada del sistema bancario. Ni siquiera confía sus ahorros a los bancos islámicos y uno de los motivos, además de que disponen de unos ingresos mínimos, puede ser el hecho de que la banca, asociada a los intereses y al *ribā*, les parece un elemento ajeno que les aleja de su buena práctica religiosa<sup>1304</sup>. Teóricos de la Banca islámica como Siddiqi<sup>1305</sup> opinan que, si la Banca islámica dejara de intentar adaptar al derecho islámico ciertas prácticas de la Banca tradicional y encontrara las suyas propias, la gente empezaría a confiar en ella y, con sus pocos ahorros, contribuirían al desarrollo de sus comunidades en un intento de formación de capital. Sin embargo, los pocos bancos islámicos que se han desarrollado en países como Pakistán, no han tenido un gran desarrollo, por lo que se ha llegado a deducir que la gente, simplemente, está fuera del sistema, y el que el interés vaya en contra de la Ley Divina no es el único factor ni el más determinante para que la gente no confíe su peculio a los bancos<sup>1306</sup>.

En algunos países con presencia de creyentes musulmanes como la India, o incluso países musulmanes o de mayoría musulmana como Bangladesh, no obstante, los microcréditos han sido una actividad bastante frecuente en los últimos años, pero, aunque los intereses de estos microcréditos sean menores o más asumibles que los de un préstamo en un banco convencional, siguen siendo intereses, de modo que las microfinanzas islámicas sin intereses se están considerando una posible alternativa que responda al mismo propósito que los microcréditos, pero sin contravenir las normas de la *šarī'a*<sup>1307</sup>. El propio Muhammad Yunus, originario de la India, es musulmán, pero no practicante, lo cual parece influir en que no encuentre ningún problema en el cobro de pequeños intereses. Por otro lado, el hecho de que los bancos puedan recibir un beneficio en forma de intereses, aunque sean mínimos, contribuye a que dichas instituciones colaboren en proyectos de microcréditos.

En los últimos diez años aproximadamente, por tanto, se han realizado algunos esfuerzos adicionales para impulsar las microfinanzas islámicas<sup>1308</sup>, que ya se estaban

---

CULTURAL, *El impacto de los microcréditos y las microfinanzas*.

<sup>1304</sup> En relación a esto puede consultarse, ABDUL-MUMIN, “Consumer attitudes towards debt in an Islamic country: managing a conflict between religious tradition and modernity”.

<sup>1305</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi es un economista de la India, autor de una abundante bibliografía sobre finanzas islámicas. Fue profesor asociado de economía y estudios islámicos en la universidad de Aligarh y profesor de economía en la universidad *King Abdul Aziz* de Yeddah, en el centro para la investigación sobre economía islámica (*Center for Research in Islamic Economics*). Una de las obras de este autor que estoy utilizando para el estudio es SIDDIQI, *Banking without interest*.

<sup>1306</sup> Si los bancos islámicos aumentan cada día su clientela musulmana es gracias a la participación de los ulemas en el desarrollo de las finanzas islámicas y su “alianza” con el poder económico, v. KHAF, “Islamic Banks: The Rise of a New Power Alliance...”, p. 17.

<sup>1307</sup> Al respecto, véase *Shari'a-compliant microfinance*; ABDUL RAHMAN, “Islamic Microfinance: A Missing Component in Islamic Banking”, pp. 38-53 o KHAN, *Islamic Microfinance: Theory, Policy and Practice*, entre otros.

<sup>1308</sup> AHMED, “Organizational models of Islamic microfinance”.



aplicando en ciertas zonas del mundo islámico -como mostraré más adelante-, por ejemplo, Chiara Segrado, especialista italiana en programas de cooperación al desarrollo, llevó a cabo una investigación acerca de las microfinanzas islámicas dentro de un proyecto sobre las microfinanzas de la Universidad de Turín. En el artículo en el que presenta su investigación<sup>1309</sup> muestra dos modelos de programas microfinancieros islámicos basados en un solo tipo de transacción islámica. El primer modelo está basado en la *muḍāraba*, y el segundo, en la *murābaḥa*, ejemplo del cual es el programa de microfinanzas *Hodeidah* de Yemen al que volveré a hacer referencia.

Mohammed Obaidullah, un economista indio que trabaja en el *Islamic Research and Training Institute* (IRTI) del *Islamic Development Bank*, en su obra titulada *Introduction to Islamic Microfinance* intenta, precisamente, crear una base teórica para esta iniciativa “híbrida” que permitiría beneficiarse del sistema de las microfinanzas sin transgredir la prohibición islámica de los intereses, aunque el modelo microfinanciero islámico que propone no está basado en una sola actividad como la *muḍāraba* o la *murābaḥa*, sino que pretende mezclar diversas actividades de la Banca islámica con actividades caritativas y el objetivo de las microfinanzas convencionales. Obaidullah expone que en el islam existen dos modelos islámicos de lucha contra la pobreza; uno basado en la caridad y el otro, un sistema microfinanciero basado en los beneficios provenientes de actividades comerciales. Posteriormente, analiza individualmente los diversos productos financieros ofrecidos por las microfinanzas para buscar una posible manera de adaptar cada uno de esos productos a las finanzas islámicas. Hay que destacar que algunas de las actividades islámicas que se emplean se utilizan con diferentes propósitos ya que, por ejemplo, un préstamo sin intereses (*qard ḥasan*) puede considerarse una actividad caritativa, pero también concebirse como un método de ahorro.

- **Modelo de lucha contra la pobreza sin beneficio o caritativa:** Este modelo no es una proposición innovadora del autor, sino que está formado por una serie de actividades caritativas contempladas por la jurisprudencia musulmana desde época premoderna. Dichas prácticas están ya explicadas en la Sección Segunda del presente estudio y algunas de ellas, que son elegidas por Obaidullah como las más representativas del modelo caritativo islámico en la actualidad<sup>1310</sup>, son:
  - o la *ṣadaqa*. Obaidullah entiende la *ṣadaqa* como una categoría de actividades caritativas, dentro de las cuales se pueden encontrar

<sup>1309</sup> SEGRADO, “Islamic microfinance and socially responsible investments”, *Microfinance at the University of Torino* (MEDA PROJECT).

<sup>1310</sup> OBAIDULLAH, *Introduction to Islamic Microfinance*, pp. 25 y sigs.

diferentes modalidades. Las siguientes subcategorías conforman algunas de esas modalidades de *ṣadaqa*:

- ***Tabarru'āt***. También pueden denominarse *tabarri'āt* y constituyen un tipo de donación algo controvertida entre los juristas mālikíes. Ibn al-Qāsim, por ejemplo, duda de su licitud. Hace referencia a la cesión contractual de un bien en la que el cedente no se hace responsable de los vicios previamente declarados.
- ***Hiba***. La donación simple o *hiba*.
- ***Irfāq***. El *irfāq* abarca todos los actos por los cuales una persona cede a su vecino un derecho, como por ejemplo, que pueda pasar a través de su terreno siempre que quiera. Son actos encaminados a fomentar la buena convivencia.
- ***Zakāt***. La limosna obligatoria o *zakāt* es uno de los cinco pilares del islam y el objetivo de su prescripción es la redistribución de riquezas. Los que más tienen dan una parte a la comunidad de creyentes musulmanes (*umma*) para que se emplee en beneficio de los necesitados.
- ***Waqf***. El *waqf* o fundación pía es una donación de bienes patrimoniales que se dedican a alguna obra de caridad, pero cuya propiedad se reserva a la familia del “donante” y sus herederos.
- ***Qard ḥasan***. Es, simplemente, un préstamo de algo que se restituye al finalizar el plazo y en el que no se aplica ningún tipo de interés. Se considera un acto de caridad porque el prestamista se arriesga a no recuperar su propiedad.

- **Modelo de microfinanzas con beneficios basados en el comercio:**

- ***Microcrédito***: El microcrédito, tal y como lo ofertan las instituciones microfinancieras convencionales, viola la prohibición del *ribā*, por lo que la alternativa islámica al microcrédito sería utilizar actividades lícitas en el islam como la *murābaḥa*, el *bay' mu'aḥḥal* (venta aplazada, a veces en combinación con la *murābaḥa*), la *iḡāra* (que en este contexto de las microfinanzas se suele traducir como microarrendamiento), el *salam*, el *bay' al-istiṣnā'*, etc. pero con cantidades pequeñas<sup>1311</sup>. Por ejemplo, la

---

<sup>1311</sup> Con esto no quiero decir que habitualmente en este tipo de actividades la cantidad prestada fuera mayor, ya que las fuentes no especifican cómo ha de ser la cantidad prestada, pero en el caso de las microfinanzas islámicas, el préstamo debe estar restringido a una cantidad máxima para cumplir con el propósito de las microfinanzas.

institución *Rural Development Scheme*, del *Banco Islámico de Bangladesh*, compra la materia prima requerida por los clientes y se la vende de manera aplazada (*bay' mu'āyāl*) por su valor original más un beneficio pactado (*murābaḥa*), adaptando a la *ṣarī'a* el modelo que propone el banco *Grameen*.

- **Microequidad:** La inversión en “micro-empresas” puede realizarse a través de préstamos, como ocurre en el caso del microcrédito, o bien a través de la participación activa, como ocurre en el caso de la microequidad. En economía islámica hay diferentes tipos de sociedades que servirían para este propósito, como la *muḍāraba* o la *mušāraka*.
- **Microahorros:** La gente pobre quiere ahorrar, pero las cantidades de dinero que una persona pobre puede ahorrar son demasiado insignificantes como para abrir depósitos o cuentas a ese fin. El sistema de microahorros islámicos permite que esto sea posible de forma segura, que puedan acceder fácilmente a sus ahorros y que, además, las contraprestaciones obtenidas por sus depósitos sean lícitas según la jurisprudencia islámica a través de la inversión en empresas. Algunas de las transacciones empleadas son la *wadī'a*, el *qarḍ ḥasan*, la *muḍāraba*, etc. En Indonesia hay una serie de cooperativas de préstamo y de “ahorros islámicos” que utilizan diversas fórmulas de ahorro basadas en la *muḍāraba*<sup>1312</sup>.

- **Actividades adicionales relacionadas con la microfinanciación:**

- **Microtransferencias:** Este concepto hace referencia a las diferentes actividades mediante las cuales los trabajadores pobres que se encuentran trabajando fuera de su lugar de origen puedan mandarle dinero a sus parientes.
- **Microseguros:** La gente pobre se enfrenta a una gran variedad de riesgos a la hora de emprender o mantener una actividad comercial o empresarial; además de los riesgos relacionados con la salud, también pueden perder sus cosechas a causa de la climatología o los desastres naturales. El adaptar los seguros a las necesidades de las personas que emplean el sistema de las microfinanzas hace posible que estas personas desarrollen sus actividades de manera más segura y su forma de realización es más fácilmente entendible que la de un seguro

---

<sup>1312</sup> OBAIDULLAH, *Introduction to Islamic Microfinance*, p. 46.

convencional. De acuerdo a los juristas musulmanes, el seguro en economía islámica no debe dar beneficio, sino que toma la forma de garantía mutua en una empresa cooperativa denominada “*takāful ta’āwunī*”<sup>1313</sup>.

- **Modelo mixto de microfinanzas:** El modelo mixto de microfinanzas que propone Obaidullah plantea una serie de actuaciones por parte de la posible institución que comienzan por la creación de un “fondo de *zakāt*” con la contribución de un *muzakkī*. Además, facilita un legado (*waqf*) en forma de posesiones físicas y monetarias que se destinan a proporcionar educación y entrenamiento de diversas habilidades de los más pobres entre los pobres. Posteriormente se crean grupos que mezclan personas económicamente activas con personas inactivas para fomentar el concepto de garantía mutua (*kafāla*). La financiación, a partir de ese momento, se obtiene utilizando una combinación de métodos basados en el pago en diferido, es decir, en la deuda, como el *bay' mu'aŷŷal*, la *iŷāra*, el *salam*, etc. y métodos basados en la equidad como las sociedades islámicas (*muḍāraba*, *mušāraka*). Los miembros del grupo, gracias a sus actividades laborales, son capaces de devolver el dinero que les prestan -o de cumplir las expectativas de sus socios en el caso de las sociedades- por lo que adquieren más fiabilidad y acceden a niveles más altos de financiación. Como complemento, los implicados en un sistema de este tipo ahorran dinero de forma aceptada por las microfinanzas islámicas y entre todos forman un fondo de *takāful* para crear un microseguro que cubra al grupo en caso de enfermedades u otro tipo de riesgos.

---

<sup>1313</sup> OBAIDULLAH, *Introduction to Islamic Microfinance*, p. 3.

## 20.2. Programas de microfinanzas islámicas en el mundo

Además de que son bastante escasos los experimentos exitosos de microfinanzas islámicas, estos programas no suelen estar incluidos en los sistemas financieros formales, ni siquiera en los bancos islámicos, a excepción de los programas de microfinanzas islámicas creados en Indonesia. Estos programas son muy diferentes de un caso a otro, tanto en forma, como en los instrumentos y los mecanismos de funcionamiento.

- **Egipto, Oriente próximo y Yemen:** En esta región ha habido varios experimentos de programas microfinancieros islámicos.
  - **Egipto:** La iniciativa que se llevó a cabo en Egipto, el proyecto *Mit Ghamr* -denominado así por el lugar donde se llevó a cabo-, fue de corta duración, pero precedió y sentó las bases de la Banca islámica moderna en Egipto. Curiosamente, éste fue el primer proyecto en experimentar con las finanzas islámicas.
  - **Siria:** El *Jabal al-Hoss “Sanadiq”* es un proyecto basado en el modelo de microfinanzas del *village bank*. Utilizan la *mušāraka* para crear sociedades cooperativas manejadas por los pobres y la *murābaḥa* como método de financiación de los grupos, que dividen los beneficios entre sus miembros.
  - **Líbano:** La *Mu’assasat bayt al-māl* es un programa que depende del partido *Hezbollah* y comprende la institución de préstamo *Hasan (Al-Qard al-Ḥasan)* y la institución de finanzas e inversiones *Al-Yusor (Yuṣūr lil-Istīmār wal-tamwīl)*. Mientras que la primera financia a través de préstamos sin intereses, la segunda provee de financiación mediante sociedades en las que se comparten las pérdidas y los beneficios, es decir, sociedades como la *muḍāraba* o la *mušāraka*. Lo que caracteriza a este programa es la parte caritativa y voluntaria de parte de la población que participa en el proyecto<sup>1314</sup>.
  - **Yemen:** En Yemen se desarrolló el programa de microfinanzas *Hodeidah*, que sigue principalmente el modelo de grupos en el que se basa el banco *Grameen*. Este sistema usa, a diferencia del banco *Grameen*, un modo de financiación basado en la *murābaḥa*, la actividad más frecuente de la Banca islámica.

---

<sup>1314</sup> OBAIDULLAH, *Introduction to Islamic Microfinance*, p. 56.

**-El sur de Asia:**

- **Bangladesh:** Es el lugar del sur de Asia que más proyectos de este tipo alberga. Algunas de las instituciones que ofrecen microfinanzas son el *Islami Bank Bangladesh*, el *Social and Investment Bank*, *Al-Fallah* y *Rescue*. Todos estos programas han utilizado en gran medida la venta con pago aplazado como método de financiación y son los que han competido en mayor medida con las instituciones más reconocidas de microfinanciación no islámica como el banco *Grameen*.
- **Pakistán:** Un modelo de microfinanciación en Pakistán que ha despertado gran interés entre los especialistas en finanzas es el programa *Ajuwāt*, que está basado en los pequeños préstamos sin intereses y cuyas actividades están realizadas, en su mayor parte, por voluntarios, sin emplear fondos de instituciones financieras externas ni aportaciones internacionales y los préstamos se reciben y se devuelven en la mezquita, no en oficinas independientes. El concepto básico que caracteriza a este programa es la hermandad entre musulmanes y la ayuda mutua.
- **India:** Los experimentos que se han llevado a cabo en la India han estado siempre al margen de su sistema financiero formal. Dos de los más exitosos son el AICMEU (*All India Council of Muslim Economic Upliftment*) y el *Bait-un-Nasr*.

**-El sureste de Asia:** Los lugares donde se han desarrollado en mayor medida programas de microfinanciación islámica han sido Malasia e Indonesia, aunque también se han llevado a cabo experimentos de este tipo en **Tailandia, Brunei y Filipinas**.

- **Malasia:** En Malasia hubo un intento muy temprano de crear una institución de microfinanzas islámicas llamada *Tabung Haji*, destinada a financiar la peregrinación a La Meca de la gente pobre que, en ocasiones perdía su hogar o su medio de vida para poder realizar este precepto religioso. Posteriormente, esta institución creció hasta convertirse en un centro financiero especializado. El alto nivel de adopción del sistema de la Banca islámica en Malasia ha hecho posible la creación de diversas instituciones de microfinanzas islámicas desde entonces. Dichas instituciones dependen indirectamente del gobierno a través de agencias y su principal fin es financiar la pequeña y mediana empresa.

- **Indonesia:** Las instituciones microfinancieras islámicas en Indonesia se dividen en tres categorías. Por un lado, están las secciones pertenecientes a bancos islámicos que se dedican a las microfinanzas, también existen los bancos islámicos rurales (BPRS), que son una subcategoría de los bancos rurales (BPR) y, por último, las cooperativas islámicas que no forman parte del sector financiero oficial (*Buyūt al-māl wa-l-tamwīl*). Estas cooperativas forman una gran red de más de dos mil instituciones a lo largo del país y se nutren del fondo de *zakāt* y del apoyo de una gran variedad de organizaciones islámicas, incluidos algunos bancos islámicos. Al contrario que los programas de otros países, que se suelen basar en una sola actividad como el *qarḍ ḥasan* o la *murābaḥa*, las instituciones de Indonesia suelen abarcar una gran variedad de transacciones en su modo de funcionamiento.

**-El África subsahariana:** El único programa documentado que ha tenido lugar en el África subsahariana hasta el año 2008 operaba en el norte de Mali y se creó a partir de un proyecto de desarrollo de los centros alemanes de cooperación técnica (GTZ) y financiera (KfW). Para que todas las tribus de esa zona del norte de Mali -que anteriormente había estado en guerra- aceptasen la creación de un banco, este debía ser islámico, por lo que se estableció el *Azaouad Finances plc*. Es una institución que trabaja principalmente con el concepto de compartir las pérdidas y los beneficios y, por tanto, con la *muḍāraba* y la *mušāraka* porque son las sociedades islámicas que buscan este objetivo.

**-Asia central:** El único país de Asia central en el que se han desarrollado programas de este tipo es Afganistán. Destaca como experimento exitoso el proyecto FINCA, basado en el *qarḍ ḥasan* o préstamo sin interés y que sigue el modelo del *village bank*.

Como se puede ver en este apartado, los primeros experimentos de las finanzas islámicas “oficiales” comenzaron con proyectos de microfinanzas que, en algunos casos, se ampliaron.

### 20.3. Partidarios y detractores de las microfinanzas:

A pesar de que en origen el propósito de las microfinanzas era el de luchar contra la pobreza -principalmente en países en vías de desarrollo-, para lo que se crean métodos de financiación adecuados a personas excluidas socialmente por su nivel económico, existe un debate bastante activo hoy en día sobre si realmente los microcréditos ayudan a las sociedades sumidas en la pobreza.

En un artículo del diario *Público*<sup>1315</sup>, la periodista Ana Requena Aguilar expuso los puntos clave de este conflicto entre las dos caras de los microcréditos. Por un lado, son muchos los que defienden que los microcréditos conforman un instrumento que, si se utiliza correctamente, puede incluir en el sistema económico a personas sin recursos; ésta es la opinión de la profesora de economía y directora del Máster en Microcréditos para el Desarrollo de la *Universidad Autónoma de Madrid*, Mari Cruz Lacalle entre otros, si bien admite que no todos los resultados son positivos. El director del Máster Interuniversitario en Cooperación al Desarrollo de la *Universidad de Alicante*, Carlos Gil, por el contrario, opina que el efecto de los microcréditos sobre la reducción general de la pobreza no está empíricamente probado y que la situación económica y social de las poblaciones donde se aplican no ha mejorado. Además denuncia que, para cubrir las necesidades básicas de los pobres, éstos tengan que recurrir al crédito ya que, paralelamente a la expansión del microcrédito, se han reducido las políticas de desarrollo y el compromiso de los distintos gobiernos para acabar con la pobreza.

Todos parecen coincidir en que el sistema funciona si se siguen al pie de la letra sus bases, algunas de las cuales son enumeradas por Lacalle:

- Que se entregue a los más pobres.
- A los que tienen capacidad de devolverlo.
- Que se den cantidades pequeñas.
- Que no sobreendeude a los prestatarios.
- Que contemple tipos de interés suficientemente altos para cubrir todos los costes y hacer que el proyecto sea sostenible a largo plazo.

Los tipos de interés constituyen uno de los puntos de conflicto. Los críticos denuncian los tipos “cercaños a la usura” que llegan a aplicar estas instituciones. Lacalle explica que los costes operativos son más elevados que en las entidades financieras ordinarias porque la expansión a diversas zonas eleva el gasto y sube los intereses. Gil no está de acuerdo con esa explicación y piensa que una gran parte de su financiación procede de

---

<sup>1315</sup> REQUENA, A. “Los microcréditos, un instrumento en entredicho”, *Público*, 24/04/2011, <http://www.publico.es/dinero/372701/los-microcreditos-un-instrumento-en-entredicho>.



programas de desarrollo de países en buena situación financiera que quieren obtener beneficios.

Estas críticas se han materializado en los últimos tiempos en congresos y cumbres contra esta actividad, como el celebrado en Valladolid el 12 de noviembre de 2011 bajo el título de: “Contracumbre Microcréditos: De la pobreza a la deuda”, organizado por una plataforma creada exclusivamente para esta causa y que recibe el nombre de *Microcréditos...No piques*.

Este es sólo uno de los ejemplos sobre la crítica a los microcréditos que se está desarrollando debido al enorme crecimiento y expansión de esta actividad, incluso en países como España donde, además, las microfinanzas no tienen exactamente el mismo propósito por no tratarse de países en vías de desarrollo y por diferir la situación social de sus habitantes de la de los habitantes de lugares como Bangladesh. Los que acceden a los microcréditos en países como España no pertenecen a grupos inmersos en situaciones de pobreza extrema, sino a gente que, aunque carece de los requisitos para acceder a los métodos tradicionales de financiación por estar falto de avales o garantías, pide un crédito para autoemplearse o crear un pequeño negocio. Por este motivo, también las cantidades de dinero que se solicitan son mucho mayores (de hasta 25.000 euros en programas de microcréditos como el del *Instituto de Crédito Oficial*).

Sin embargo, las críticas contra el interés que se aplica en los microcréditos pierden su sentido en referencia a las microfinanzas islámicas, ya que el propósito principal de las finanzas islámicas es, precisamente, el de evitar el uso de los intereses, con mayor motivo en las microfinanzas, con las que se intenta luchar contra la pobreza y la injusticia social. Los especialistas en finanzas y en programas de cooperación al desarrollo parecen confiar en las posibilidades que las finanzas islámicas tienen de poder crear programas experimentales de microfinanzas de diferentes características y funcionamiento según la situación y las necesidades de cada sitio concreto.

## CONCLUSIONES

Las finanzas islámicas se encuentran en un momento crucial que definirá su futuro y posterior desarrollo. Vogel y Hayes, escribiendo en el año 1998 describen la situación de la siguiente manera:

*“Islamic finance is now on the verge of either major transformation, or a period of frustration and probable decline. If this turning point is negotiated successfully, Islamic finance will enter a new and even most successful era.”*<sup>1316</sup>

Aunque su nacimiento no parece estar ligado a ningún movimiento concreto dentro del islamismo, las finanzas islámicas parecen estar afianzándose gracias al apoyo de los países del Golfo, especialmente a Emiratos Árabes y Arabia Saudí<sup>1317</sup>. La apariencia religiosa y moralmente aceptable de la Banca islámica se adapta perfectamente a la doctrina de los juristas wahhabíes, quienes se oponen a los intereses pero desean promover un sistema aceptable desde el punto de vista islámico que les permita consolidarse como potencia económica mundial.

Analizando la situación de países concretos, Egipto ha formado parte de las finanzas islámicas desde el comienzo de su creación, mientras que la mayoría de los países del norte África, que se habían mantenido ajenos a esta iniciativa, comenzaron a realizar experiencias financieras islámicas poco antes del inicio de las primaveras árabes. Pese a que la Banca islámica se vio en parte afectada por las revoluciones, en lugares como Túnez, donde ha habido un cambio de gobierno, las finanzas islámicas se siguen introduciendo lentamente e instituciones como la *Banque Zitouna* han seguido operando, quizá debido a que dependen de países como Kuwait o Arabia Saudí independientemente de la política de quien gobierne.

En cuanto a las críticas dirigidas contra la Banca islámica, se centran en dos aspectos principalmente:

- Que la Banca islámica funciona mediante “estratagemas legales” o *hiyal* que cumplen las normas de la jurisprudencia islámica únicamente de forma nominal y que disfrazan con estructuras de corte islámico las típicas prácticas de la Banca tradicional, utilizando métodos ya empleados en la Edad Media<sup>1318</sup>.

---

<sup>1316</sup> VOGEL, HAYES, *Islamic Law and Finance*, p. 292.

<sup>1317</sup> WOHLERS-SCHARF, “Arab and islamic banks, petrocapiatal and development”.

<sup>1318</sup> KURAN, *The Long Divergence*, pp. 289-290; RAHMAN, “Islamic banking based on *hiyal*”; HOLDEN, “Islamic finance: “legal hipocrisy” moot point”.

- Que la doctrina jurídica sobre la prohibición de los intereses está basada sobre el falso supuesto de que todo interés está prohibido por las fuentes principales, es decir, el Corán y la *Sunna*<sup>1319</sup>.

En la primera sección ya hablé sobre el debate que Max Weber inició acerca de la importancia de la moral religiosa en el desarrollo económico. En el caso concreto del islam, la incidencia de esta moral ha sido, según autores como Kuran, y sólo en parte, responsable de que no se hayan creado instituciones crediticias y, por tanto, del estancamiento económico y social de los países musulmanes. El debate acerca de si los colonialismos europeos en el siglo XIX y las dictaduras militares que se instauraron después son más, menos o igualmente responsables de dicho estancamiento que las normas de la jurisprudencia islámica, sigue siendo aún hoy en día una de las más encarnizadas polémicas sobre la sociedad y la religión.

Como ya mencioné también anteriormente, según Sombart, la prohibición de la usura en la Europa prerreformista no impidió la expansión de los negocios y el crecimiento económico sino que lo dinamizó<sup>1320</sup>, ya que lo que se consideraba usura en la Europa cristiana de esta época estaba restringido a las acciones individuales, fomentándose de ese modo una institucionalización del crédito que, simplemente, no tuvo lugar en ámbito musulmán. Sin embargo, la necesidad (*ḍarūra*) de un elemento determinado -como pueden ser los intereses a la hora de competir mundialmente por una buena posición económica- constituye un motor lo bastante fuerte como para producir diversos cambios y adaptaciones del derecho islámico. Son necesarios muchos otros factores, además del religioso, para frenar el avance de un país y el derecho islámico, tantas veces tachado de “estático e inmutable”, ha demostrado una gran capacidad de adaptación a los innumerables cambios sociales que han tenido lugar desde su nacimiento.

Las transacciones que se llevan a cabo en la Banca islámica mantienen el nombre de sus equivalentes en la jurisprudencia islámica premoderna, por lo que dan la imagen de ser actividades que, a lo largo de la historia, nunca se han considerado ilícitas. Algunas de ellas, sin embargo, han sido dudosas o reprobables y otras, aunque mantienen el mismo nombre, han variado bastante en la forma de llevarse a cabo o en el fin que pretendían. El mantener estos nombres permite cambiar o evolucionar las transacciones sin causar rechazo en diversos sectores de la población que, de otro modo, seguramente se apartarían de un proyecto como este. Quizá este haya sido el método más eficaz para concienciar a los musulmanes de la necesidad y los beneficios que para sus distintas sociedades supondría el éxito de un sistema económico propio.

El ejemplo de la *murābaḥa* pone de relieve esta evolución, ya que ni el objetivo de esta venta es el mismo en la actualidad que en época premoderna, ni tampoco la manera de

---

<sup>1319</sup> V. KURAN, *Islam and Mammon*, pp. 14-15.

llevarlo a cabo, ya que en la actualidad se ha “completado” con otros elementos para que cumpla la función adecuada a las necesidades modernas de financiación. Respecto al funcionamiento de la Banca islámica, Vogel y Hayes hacen la siguiente reflexión al respecto:

*“Until now Islamic finance has largely been confined to the activities of Islamic banks which have tried to practice a Muslim version of conventional retail commercial banking. Elementary knowledge of Islamic Law shows, however, that retail commercial banking is one of the most difficult functions to perform in a religiously acceptable manner.”*

Vogel y Hayes señalan, además, que debido al intento que se hizo dentro del marco de la Banca islámica de seguir las pautas de la Banca comercial pero respetando las normas islámicas, estas instituciones se vieron limitadas a realizar únicamente inversiones de bajo riesgo y a corto plazo y ésta, junto con otras circunstancias, hicieron que la Banca islámica no respondiese a las expectativas de la teoría económica islámica, cuyo modelo ideal de Banca era el de un intermediario de inversiones basadas en el reparto de pérdidas y beneficios<sup>1321</sup>. Aunque existen otros factores que pueden influir en el futuro desarrollo de las finanzas islámicas, estos dos autores ponen el énfasis en que el derecho islámico desempeña un papel muy importante, ya que sólo a través de él se puede crear una infraestructura legal que permita crear nuevos productos financieros aceptables desde el punto de vista religioso, pero que reduzcan el riesgo de pérdida del “reparto de beneficios” y permitan realizar inversiones de una mayor envergadura y a largo plazo.

Por otro lado, debido probablemente al origen de las finanzas islámicas en el mundo islámico oriental, o a que los países del Golfo son los que más están apoyando económicamente su desarrollo, el lenguaje que sus teóricos utilizan en distintas zonas del mundo musulmán parece estar bastante unificado y en él se suelen utilizar términos orientales; en los manuales de *fiqh* de época medieval las mismas transacciones se denominan con nombres diferentes según las escuelas, pero esto no sucede en la Banca islámica actual. Por ejemplo, lo que la escuela *mālikí* entiende por *qirād* y que en Oriente se denomina *muḍāraba*, se ha unificado bajo este último nombre, y es así como se denomina en la *Banque Zitouna* de Túnez<sup>1322</sup>. En esta institución, las transacciones llevan los mismos nombres que en los bancos islámicos de Egipto, Arabia Saudí o Malasia. Ya se sabe que las divergencias entre escuelas jurídicas hoy en día se han diluido enormemente, unificándose incluso la terminología, y el caso de las finanzas islámicas es buen ejemplo de ello.

En cuanto a los microcréditos, pese a que deberían fomentarse las políticas de desarrollo y no transacciones de este tipo que, inevitablemente, implican un interés por

---

<sup>1320</sup> MASSOT, *Max Weber y su sombra*, pp. 97-98, remite a SOMBART, *El burgués*, p. 256.

<sup>1321</sup> VOGEL, HAYES, *Islamic Law and Finance*, pp. 292-293.

<sup>1322</sup> Es cierto que la *Islamic Fiqh Academy* (IFA) utiliza también el término *muqāraḍa* como sinónimo de *muḍāraba*, *OIC Islamic Fiqh Academy*, resolución n° 4/5 de 1988.

mínimo que sea, hay que tener en cuenta que la gente que demanda este tipo de servicio lo hace porque los intereses que los propios comerciantes con los que tratan les impondrían serían mucho más elevados que los que implica solicitar un microcrédito, por lo que este sistema podría considerarse un mal menor.

En definitiva, las finanzas islámicas están siendo acogidas en las sociedades donde se abren paso, no solamente por los musulmanes como una alternativa moralmente aceptable, sino también por los no musulmanes como una alternativa al capitalismo occidental en un momento de crisis y falta de confianza en las actuales instituciones<sup>1323</sup>.

Está aún por ver cómo se desarrollan y hasta qué punto constituyen una alternativa sostenible<sup>1324</sup> y, sobre todo, si este sistema difiere realmente del de la Banca tradicional y es capaz de instaurar un modelo basado en el comercio y no en la deuda procedente de préstamos, es decir, en la inversión de capitales en empresas comerciales y no en préstamos con intereses<sup>1325</sup>.

---

<sup>1323</sup> TRIPP, *Islam and the Moral Economy*, p. 1.

<sup>1324</sup> A este respecto véase AYUB, “Can banks survive without interest?”.

<sup>1325</sup> Se han realizado algunos estudios en torno a la similitud de la Banca islámica con la Banca ética como, por ejemplo, WILSON, “Parallels between Islamic and ethical banking”; DE ANCA RAMOS, *Economía islámica y economía ética. Convergencias en la diversidad cultural. Fondos islámicos de inversión y fondos de inversión ética en el mercado de Londres*, Tesis doctoral defendida en la Universidad Autónoma de Madrid en el año 2002.

## CONCLUSIONES GENERALES

La prohibición del *ribā* era la base fundamental de la economía desde el punto de vista de la doctrina legal en el mundo islámico premoderno. Además, esa prohibición llevaba consigo una fuerte carga moral, lo cual es apreciable por la asimilación que se hace en el hadiz atribuido a Barā' b. 'Azīb entre la usura y el incesto:

*“Dijo el Enviado de Dios - Dios le bendiga y salve -: Hay setenta y dos clases de usura, de las cuales la menos grave es como yacer con la propia madre y la peor es como si uno violase el honor de su hermano.”*

¿Hasta qué punto esa prohibición teórica se aplicó en la práctica?

Este estudio ha intentado dar una respuesta a esta última pregunta, si bien dada la ausencia de fuentes de archivo que hubiesen permitido darle una fundamentación sólida<sup>1326</sup>, se ha centrado sobre todo en el análisis de la doctrina legal intentando, a través de dicho análisis, plantear algunas de las modalidades en las que pudieron llevarse a cabo prácticas usurarias en una región determinada del mundo islámico y en un periodo concreto. Las fuentes legales -y de otro tipo- analizadas se refieren en su mayor parte, en efecto, a al-Andalus (ss. II/VIII-IX/XV) y remiten al derecho *mālikí*. A juzgar por las frecuentes referencias al *ribā* y a su prohibición en las obras de *fiqh*, éste era un asunto que preocupaba a los alfaquíes. En ninguna sociedad la prohibición de la usura ha vencido a la necesidad de crédito, ni tampoco al temor del acreedor a perder su capital, miedo que sólo suele ser superado cuando el préstamo reporta un beneficio.

Del análisis realizado se desprende que fue en las ventas -debido a la licitud de que disfruta el comercio en el islam- donde pudo darse un mayor número de transacciones susceptibles de usura, aunque otras actividades económicas -incluidas las caritativas, como es el caso de las donaciones- también se han utilizado para ocultar transacciones usurarias. Aunque las prácticas que podían ser consideradas usurarias eran algo prohibido por la ley, fueron llevadas a cabo en países musulmanes de muy distintas épocas, en ocasiones, con el beneplácito de los juristas -por ejemplo en los lugares donde la doctrina mayoritaria es la *ḥanafí* o la *šāfi'í* que permiten las *ḥiyal*- y, otras veces, de forma “oculta”, como era el caso de al-Andalus donde se empleaba el mismo tipo de argucias pese a la oposición teórica de los juristas *mālikíes* respecto a los *ḥiyal*. La necesidad de crédito ha estado presente en las sociedades islámicas de la misma manera que en cualquier otra sociedad. En el norte de África, donde también predomina la escuela *mālikí* de derecho como en al-Andalus, el crédito era el motor mediante el cual se movía el comercio trans-sahariano, como señala Ghislaine

---

<sup>1326</sup> JENNINGS, “Loans and Credit in Early Ottoman Judicial Records”.

Lydon en su obra *On Trans-Saharan Trails*<sup>1327</sup>, pero el crédito era también necesario a menor escala y en otros sectores productivos, como el campo. Esta necesidad de obtener crédito iba unida a la posibilidad de obtener intereses por parte de quienes lo concedían y, por tanto, a la posibilidad de incurrir en la usura.

De entre las variadas formas de eludir la prohibición de la usura, para el caso de al-Andalus contamos con evidencias textuales que demuestran el uso de algunas de ellas como:

- Realizar dos transacciones en una. Hay varias formas de contratos que aglutinan dos transacciones en una, de las cuales la *murābaḥa*, y la *mujāṭara* (mohatra) eran practicadas en territorio andalusí. En la *murābaḥa* se hace una compra en efectivo y en la *mujāṭara*, una compra aplazada o un arrendamiento. De la difusión de la *mujāṭara* en al-Andalus nos da una idea el hecho de que en la España cristiana se haya conservado el vocablo ‘mohatra’. Se trata de una transacción muy vinculada a la posibilidad de prácticas usurarias, hecho que han señalado con anterioridad algunos autores como Maxime Rodinson<sup>1328</sup>. Una modificación de esta práctica es el *tawarruq* o *murābaḥa* inversa, mediante la cual alguien que necesita dinero en efectivo compra un producto de forma aplazada y lo revende por un precio menor a otra persona.
- Las transacciones empleadas para la transferencia de crédito a grandes distancias, como la *ḥawāla* o la *suftayā*. El hecho de que ambas transacciones impliquen la venta de una deuda por otra debería convertirlas en prácticas prohibidas, pero es que, además, la *suftayā* constituye un buen ejemplo de transacción usuraria porque en ella se añadía una penalización por cada día de retraso en la entrega de este documento en su lugar de destino<sup>1329</sup>. Tanto la *ḥawāla* como la *suftayā* solían ir acompañadas de papeles de crédito (*ruqāʾ* o *ṣukūk*) que servían como instrucciones de pago, transferencia o depósito con los cambistas y hay un texto en el que se menciona a un viajero que llega a al-Andalus con un documento de *suftayā*<sup>1330</sup>.
- El cambio de una moneda por otra (*ṣarf*).
- La venta con pacto de rescate se ha empleado en países musulmanes en los que la escuela de derecho predominante es la mālikí como medio para cobrar intereses en un préstamo. Ya de por sí, el *bayʾ al-ṭunyā* debería considerarse ilícito porque en él se vende algo ausente, cosa que no es lícita en el islam, pero, tal y como se ha indicado en el apartado correspondiente, se permite por necesidad (*ḍarūra*). Su

<sup>1327</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 312.

<sup>1328</sup> RODINSON, *Islam y Capitalismo*, p. 55.

<sup>1329</sup> UDOVITCH, “Reflections on the Institutions of Credits and Banking”, p. 10.

<sup>1330</sup> MEZ, *El renacimiento del Islam*, p. 564, remite a AL-SARRĀʾĪ, *Kitāb maṣāʾir al-ʿuṣṣāq*,

presencia en los formularios demuestra no solamente su práctica, sino también su aceptación como una actividad lícita.

- La venta con pago anticipado (*bay' al-salam*), que se considera lícita en derecho islámico a pesar de que debería ser ilícita por analogía, ya que en ella se vende algo que no está presente.
- La *muzābana* es una práctica ilícita, ya que se relaciona con el *garar* (la alcatoriedad) además de con la prohibición del *ribā*, como en el caso de la venta con pago anticipado. Ibn 'Abdūn, en su tratado sobre gobernanza del zoco, menciona a los estimadores de cosechas en Sevilla, a los que se puede relacionar con esta actividad<sup>1331</sup> que debía realizarse frecuentemente.

Es posible que otro tipo de estratagemas que se utilizaban en otras zonas del mundo islámico para eludir la prohibición de la usura se empleasen también en al-Andalus, aunque no haya encontrado evidencias de ello, ya que son prácticas que no quedaban plasmadas por escrito. Algunas de estas podrían ser:

- Mentir en el contrato de reconocimiento de deuda (*iqrār*) sobre la cantidad que se ha prestado para justificar una suma a devolver superior.
- Las donaciones (*hibāt*) constituyen otra de las maneras en que se elude la prohibición.
- El uso de los esclavos para realizar transacciones usurarias con otras personas.
- Otro modo de *hīla* era el de realizar un préstamo sin intereses a cambio de que el deudor comprase un producto a un precio mucho mayor del que valía.

Por tanto, de entre las prácticas documentadas cuya licitud ha sido alguna vez puesta en entredicho, algunas gozaban de permisividad en al-Andalus, como la *hawāla*, el *bay' al-tunyà* o el *bay' al-salam* que aparecen en los formularios notariales andalusíes, mientras que otras transacciones no aparecen por considerarse especialmente reprobables. Otras actividades documentadas para al-Andalus, como es el caso de la *murābaḥa*, o la *mujāṭara* no están recogidas en los formularios. A diferencia de lo que sucede con la *muzābana*, que está expresamente prohibida en la doctrina islámica de las ventas, este tipo de transacciones, como la venta *murābaḥa*, no se consideran ilícitas, sino reprobables y esto permite, en ocasiones, que se desarrollen doctrinas más restrictivas o más permisivas dependiendo de la situación, las necesidades, etc.

Los cambios en la consideración legal de algunas prácticas muestran que una serie de factores han determinado que se las considere o no usurarias en las sociedades islámicas, tanto modernas como premodernas. Para el caso de al-Andalus, disponemos de fetuas como la

---

<sup>1331</sup> IBN 'ABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, pp. 43-44.



de Ibn Rušd al-ġadd<sup>1332</sup>, que demuestran que se practicaba la *murābaḥa*, transacción que era citada en las obras de *fiqh*, pero que no se recoge en los formularios notariales, lo cual indica que su aceptación era problemática por ser considerada una práctica reprochable. Hoy en día, la *murābaḥa* es una transacción incorporada a la Banca islámica. Sin embargo, no todos los musulmanes están de acuerdo con que esta actividad sea aceptable: muchos musulmanes críticos con la Banca islámica opinan que una institución financiera islámica debería estar basada en el reparto de las pérdidas y los beneficios y no en actividades como la *murābaḥa*<sup>1333</sup>. El factor que está determinando estas discrepancias y, en concreto, la aceptación de una transacción cuanto menos dudosa es la **necesidad** (*ḍarūra*). Esto es evidente en el caso de las finanzas islámicas en la actualidad, ya que han tenido que recurrir a ésta y otras transacciones similares para que la Banca islámica sea un proyecto sostenible. Lo mismo ocurrió ya en época premoderna con otro tipo de actividades como el *bayʿ al-salam*<sup>1334</sup>.

El debate sobre la prohibición de la usura que tuvo lugar en Egipto a finales del siglo XIX y principios del XX se planteó entre el ‘bien’ que suponía el cobro de los beneficios procedentes de fondos de inversión y la prohibición islámica de los intereses. Detrás de este debate había un pulso entre el liderazgo religioso, representado por Muhammad ‘Abduh, Gran Muftí de Egipto, y el liderazgo político, representado por el *Khedive* Abbas, con intereses no siempre coincidentes, si bien no está claro hasta qué punto Muhammad ‘Abduh adoptó una postura rigorista de rechazo.

En cuanto a las finanzas islámicas modernas, parecen utilizarse y justificarse prácticas cuya licitud ha sido discutida a lo largo de diferentes épocas en un intento de adaptación a los tiempos modernos y como forma de desarrollar la economía de los países musulmanes sin que haya restricciones morales y religiosas que impidan la adaptación al sistema económico imperante, basado en los intereses. La manera en que la *murābaḥa* ha variado en la actualidad, tanto en su objetivo como en la forma de llevarse a cabo, es un buen ejemplo de dicha adaptación a las necesidades financieras actuales. Otro producto de la Banca islámica actual que también está basado en transacciones documentadas para el periodo medieval en el mundo islámico son los *ṣukūk*, un producto que cada vez más instituciones financieras islámicas y no islámicas están comenzando a utilizar a nivel mundial. Se trata de un tipo de bonos de inversión cuyo objetivo es no contravenir la *ṣarīʿa*, aunque no todo el mundo está de acuerdo en que dicho objetivo se haya conseguido. El volver a utilizar conceptos que, aunque han sufrido variaciones en su contenido, mantienen el nombre por el que eran conocidos en el derecho islámico en época premoderna, permite mantener una

<sup>1332</sup> IBN RUŠD AL-ĠADD, *Fatāwā*, II, p. 1183, n° 379.

<sup>1333</sup> YOUSEF, “The murabaha syndrome in Islamic finance”.

<sup>1334</sup> THUNG, “Written Obligations”, p. 6.

apariencia islámica. En definitiva, la Banca islámica es una institución que pretende evitar al creyente la elección entre el desarrollo económico y su integridad moral y religiosa. En las finanzas islámicas, además, la consideración de “*makrūh*” (reprobable) ofrece una vía de escape; las transacciones que no son explícitamente ilícitas (*ḥarām*) son permitidas por algunos juristas dependiendo del caso.

En la actualidad, las finanzas islámicas están viviendo un periodo de auge y crecimiento, incluso entre clientes no musulmanes interesados en este nuevo sistema como posible alternativa a la Banca convencional basada en los intereses. En la misma línea de pensamiento, las microfinanzas islámicas también se perfilan como una alternativa libre de intereses a los microcréditos de Yunus, cuya eficacia respecto a la lucha de la pobreza se encuentra actualmente en entredicho.

En los debates sobre la usura entre los musulmanes la figura del judío usurero ha ido adquiriendo cada vez más mayor presencia. Max Weber consideraba la religión como uno de los elementos que influían en el cambio social y el desarrollo económico, mientras que otros autores, como Werner Sombart, atribuyen el desarrollo económico de ciertos grupos no ya a su religión, sino a determinados rasgos o características innatas de su raza: la aptitud para el manejo de dinero sería algo propio de una supuesta ‘raza judía’. Ahora bien, el que los judíos se dedicasen en mayor o menor medida a las actividades crediticias no tenía que ver únicamente con la permisividad de su doctrina religiosa hacia el cobro de intereses a los gentiles. En ciertos periodos de la Historia, la Iglesia ha considerado lícito el préstamo de intereses a los no cristianos, mientras que ciertas doctrinas islámicas permitían cobrar intereses a los no musulmanes fuera de *dār al-islām*<sup>1335</sup>. La asociación entre las prácticas usurarias y la figura del judío prestamista cuajó en el mundo cristiano a partir del siglo XII, aunque ya en el siglo III San Cipriano escribió contra los judíos acusándoles de usureros. También en Corán IV: 161 se formula un reproche contra los judíos de Medina en relación a la usura, pero dicho reproche no aparece vinculado a su religión: se habría formulado igualmente fuese quien fuese el responsable de las prácticas usurarias. Los musulmanes de época premoderna no esgrimieron la práctica de la usura contra los judíos como sí lo hicieron los cristianos. En los escritos de polémica musulmana contra el judaísmo no se encuentra la acusación de que los judíos sean usureros. Para quienes asocian la ‘raza’ y la religión judía con la usura, el caso musulmán no corrobora su convicción<sup>1336</sup>, de manera que las causas de esa asociación no deben buscarse en una supuesta predisposición racial y/o religiosa del judío, sino en las formas en que el problema de la usura ha sido gestionado en las sociedades cristianas.

---

<sup>1335</sup> SACARCELIK, *Ṣukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 48, remite a ABOU EL FADL, “Islamic Law and Muslim Minorities”, pp. 141, 173.

<sup>1336</sup> NETTLER, “Islamic Archetypes of the Jews”.

Por lo que se refiere al caso andalusí, en los textos examinados tanto literarios e históricos como de literatura polémica religiosa contra los judíos no se acusa a los judíos en tanto que tales de realizar prácticas usurarias y eso que en las sociedades del Occidente islámico hay momentos en que se asocia a los judíos con el manejo de riquezas, el cobro de impuestos y la cercanía al poder. Pero, aunque veces se les pueda relacionar con la avaricia y el manejo de dinero -en las *Memorias de 'Abd Allāh* se afirma que Bādīs nombró visir a un judío, Ibn Nagrila, porque necesitaba a alguien que “*expoliase a los expoliadores*”<sup>1337</sup>- no se menciona la usura. El primer texto en el que he encontrado formulada una vinculación entre los judíos y la usura es una fetua del siglo VIII/XIV en la Granada nazarí atribuida al jurista Ibn Lubb<sup>1338</sup>. Pese a que en la pregunta que motiva esta fetua se describen todas las transacciones realizadas por judíos como usurarias, el jurista en su respuesta recomienda examinar cada caso de forma independiente, es decir, rechaza establecer una relación ‘esencialista’ entre el judío y la usura. Lo que la fetua de Ibn Lubb parece estar reflejando es una influencia del imaginario cristiano.

En la actualidad, la imagen del judío como usurero está bien asentada en el mundo islámico, sobre todo en manifestaciones ligadas a la religiosidad de inspiración escatológica y mesiánica. En la doctrina sobre la prohibición de la usura de algunos pensadores islamistas actuales se aprecia cómo ha ido calando esa imagen, en la que el judío encarna el papel de *Daḡyāl*, una especie de Anticristo que llevará al mundo al caos. Otro desarrollo reciente es la acusación que se formula en multitud de páginas *web*, según la cual los judíos, representados por la familia Rothschild, han llevado a cabo un complot a nivel mundial que desembocó en las recientes revueltas de los países árabes para impedir el desarrollo de las finanzas islámicas, por contarse ellos entre los principales dueños de bancos convencionales que se verían perjudicados si la Banca islámica se afianzase.

Timur Kuran ha señalado que algunos pilares del derecho económico islámico, como la prohibición de los intereses, han supuesto, en ciertos periodos de la historia, un lastre para el desarrollo económico de las distintas sociedades que conforman el mundo islámico. Hay un factor especialmente relevante en estas “evoluciones divergentes”. Aunque en el mundo islámico se han dado prácticas usurarias a pesar de las restricciones, dichas actividades eran llevadas a cabo por prestamistas individuales que no formaban parte de un sistema financiero institucionalizado. Este tipo de usura fue muy perseguido en Europa desde el siglo XII en adelante, pero, paralelamente, se fueron creando instituciones crediticias en las que se legitimó el cobro de intereses.

Del mismo modo que, aprovechando los cambios económicos y sociales del s. XVI, el protestantismo reaccionó ante lo que consideraba la corrupción de la Iglesia católica y la

---

<sup>1337</sup> ‘ABD ALLĀH B. BULUGGĪN, *El siglo XI en 1ª persona*, p. 101.

pérdida de los valores dando pie a una renovación de la vida religiosa que fue conjugable con el crecimiento económico, ciertas corrientes del islam reaccionaron ante la penetración colonial y de la modernidad proponiendo una vuelta a las fuentes principales de la Ley religiosa, el Corán y la *Sunna*, pero a la vez intentando adaptarse al nuevo contexto económico, fruto de lo cual nació la Banca islámica. La diferencia principal frente al protestantismo (excepto en el caso de los anabaptistas) es que el islam no ha renunciado a la prohibición de los intereses, aunque ha desarrollado productos y estrategias que permiten eludir la prohibición sin abandonar los valores morales islámicos. Esto ya se había dado en época premoderna, pero ahora se lleva a un nivel institucional.

---

<sup>1338</sup> AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 433-434.



## CONCLUDING REMARKS

The ban of *ribā* is the main basis of the Islamic economy from the point of view of legal doctrine in the pre-modern Islamic world. Moreover, the prohibition carries a strong moral aspect, forcefully conveyed by the assimilation between usury and incest made in the hadith attributed to Barā' b. 'Azīb:

*“The Messenger of God ... said: “There are seventy-two kinds of usury, the least serious of which is as if you have sexual intercourse with your own mother and the worst is as if you violate the honour of your own brother.”*

To what extent was this theoretical ban applied in practice?

This study has attempted to answer this last question, but given the lack of archival sources that would have allowed for a solid foundation, I have focused primarily on the analysis of the legal doctrine trying to identify through that analysis some of the ways in which usurious practices could have taken place in a specific region and time of the Islamic world. The analyzed sources refer, most of the times, to al-Andalus (second/eighth-ninth/fifteenth centuries). The frequent references to *ribā* and its ban in the works of *fiqh* indicate that it was a matter of concern for the legal scholars. In any society the prohibition of usury has never overcome the need for credit, nor the fear of a creditor of losing money, a fear which disappears when a loan reports a profit.

The analysis shows that due to the legality that trade enjoyed in Islam, sales are more susceptible to hide usury transactions, although other economic activities -including charitable ones such as donations- have also been used to conceal usurious transactions. Despite the fact that practices that could be considered usurious were forbidden by Islamic law, they were carried out in Muslim countries at different times, sometimes with the approval of jurists, as in the case of those regions where the leading school of law was the *Ḥanafī* or the *Shāfi'ī* -that allow legal stratagems (*ḥiyal*)- and in others in a 'hidden' way, as in al-Andalus where, in spite of the opposition of *mālikī* jurists to *ḥiyal*, some legal stratagems were practiced. The need for credit has been present in Islamic societies in the same way as in any other society. In North Africa, where the predominant school was the *Mālikī* one -just like in al-Andalus-, “credit was the engine through which trans-Saharan trade worked” as Ghislaine Lydon points out in her book *On Trans-Saharan Trails*<sup>1339</sup>, but the credit was also necessary on a smaller scale and in other productive sectors, such as agriculture. This need for credit was linked to the possibility of earning interest on the part of those who met that need and, therefore, to the possibility of incurring the practice of usury.

---

<sup>1339</sup> LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, p. 312.

Among the different ways to circumvent the prohibition of usury, some are documented for the specific case of al-Andalus:

- To make two transactions as if they were only one. There are several contracts included in this category and the practice of some of them can be demonstrated in al-Andalus, such as the *murābaḥa*, and the *mukhāṭara* (mohatra). In the first of these two transactions a cash purchase is done, and in the latter one a deferred purchase or a lease takes place. The *mohatra* was practiced in al-Andalus, as evidenced by Christian sources talking about the adaptation of an Islamic practice to Christian economic activities. The *tawarruq* or *reverse murābaḥa* is a kind of version of the *mohatra* in which someone who needs cash buys a product to be paid in a deferred way and resells it immediately for a lower price.
- The transactions used for credit transfer over large distances, such as the *ḥawāla* or the *suftaja*. The fact that both of them involve the sale of a debt in exchange of another debt should be enough to forbid them. Apart from that, they should be banned because an additional amount was charged for each day delayed in the payment, and that constitutes *ribā*.<sup>1340</sup> A document of credit (*ruqāʾ* o *ṣakk*) used to be attached to the *ḥawāla* and the *suftaja* and acted as a payment, transfer or deposit for moneychangers. There is a source mentioning a scholar who travelled to al-Andalus with a document of *suftaja*.<sup>1341</sup>
- To exchange a type of coin for another (*ṣarf*).
- The sale with a recovery agreement has been used as a means for receiving interests of a loan in *Mālikī* lands. The *bayʾ al-thunyā* is a kind of transaction that should be considered unlawful -because something which is absent is sold in it- but it was permitted by necessity (*ḍarūra*).
- The prepaid sale (*bayʾ al-salam*), an activity that should be prohibited by analogy (*qiyās*) -because something absent is sold in it- but it was not.
- The *muzābana* was carried out although it should have been considered an unlawful practice not only in relation with the ban of usury, but also with the *gharar*. Ibn ʿAbdūn, in his treatise on governance of the souk, mentions Seville crop estimators as *muzābana* practitioners<sup>1342</sup>. This activity seems to have been performed frequently.

The stratagems documented for other Islamic regions could have been used as well in al-Andalus to circumvent the ban even though I haven't found textual evidences of this, as they are practices rarely reflected in written documents. Some of them might have been:

---

<sup>1340</sup> UDOVITCH, "Reflections on the Institutions of Credits and Banking", p. 10.

<sup>1341</sup> MEZ, *El renacimiento del Islam*, p. 564.

<sup>1342</sup> IBN ʿABDŪN, *Sevilla a comienzos del s. XII*, pp. 43-44.

- To lie in the recognition of debt contract (*iqrār*) on the amount of money lent for the returned sum to be greater.
- The donations (*hibāt*) have been another way to avoid the prohibition of interests.
- To use slaves to practice usurious activities with other people.
- Another type of *hīla* was to make an interest free loan but in exchange the debtor buys something for a price higher than the appropriate one.

Thus, among the documented practices whose legality has been called into question, some enjoyed a relative permissiveness in al-Andalus, such as the *hawāla*, the *bay' al-thunyā* or the *bay' al-salam*, which were included in Andalusī notarial forms while other transactions do not appear to have been considered particularly reprehensible. Other activities documented in al-Andalus, such as the *murābaḥa* or the *mukhāṭara*, are not documented in the *wathā'iq* works. Unlike what happens with the *muzābana*, which is expressly forbidden in the Islamic doctrine of sales, transactions like the *murābaḥa* sale are not considered illegal, but reprehensible (*makrūh*) and this fact allows to develop more restrictive or more permissive doctrines depending on the situation, the needs, etc.

The change in the legal consideration regarding some activities shows that several factors determine their consideration as usurious -or non usurious- in Islamic societies, both modern and pre-modern. In the case of al-Andalus, we have *fatāwā* –for example by Ibn Rushd al-Jadd<sup>1343</sup>- which prove that the *murābaḥa* sale was practiced in al-Andalus. This sale was mentioned in *fiqh* works but is not included in the *wathā'iq* works, as its acceptance was problematic for being considered a reprehensible practice. Nowadays, the *murābaḥa* has been incorporated into Islamic Banking, although not all Muslims agree on its lawfulness; some of those who are critical with Islamic banking argue that an Islamic financial institution should be based on the distribution of profits and losses instead of being based on debt-based transactions such as the *murābaḥa*.<sup>1344</sup>

The determining factor in these differences and, especially in the acceptance of a dubious transaction is the necessity (*ḍarūra*). This is evident in current Islamic finance, since this kind of practices have been necessary to make Islamic Banking a sustainable project. Other activities were accepted in pre-modern Islamic societies for the same reason, like the *bay' al-salam*.<sup>1345</sup>

The debate on the prohibition of usury which took place in Egypt in the late nineteenth and early twentieth century dealt, on the one hand, with the social benefit implied in the possibility of obtaining profit from investment funds and, on the other, with the Islamic prohibition of interest. Behind this debate there were tensions between the religious

<sup>1343</sup> IBN RUSHD AL-JADD, *Fatāwā*, II, p. 1183, n° 379.

<sup>1344</sup> YOUSEF, “The murabaha syndrome in Islamic finance”.

<sup>1345</sup> THUNG, “Written Obligations”, p. 6.



leadership, represented by Muhammad Abduh, Grand *Mufī* of Egypt, and the political one, represented by the *Khedive* Abbas.

Similarly, and as I pointed out above, in Islamic modern finance, practices whose legality has been discussed throughout different times seem to be now used and justified in order to adapt Islamic law concepts to modern financial necessities as a way to develop the economy of the Muslims countries without any moral and religious restrictions preventing their adaptation to the prevailing economic system, based on interest. The example of the *murābaḥa* sale highlights this adaptation, since neither the purpose of this sale, nor the way to carry it out is the same today as in pre-modern times, because now it has been ‘completed’ with other items to meet the appropriate function for modern funding needs. Another product of the current Islamic banking, the *ṣakk* (pl. *ṣukūk*), is a transaction documented for the Medieval period in the Islamic world, just as the *murābaḥa*. This is a product which is increasingly beginning to be used by Islamic and non Islamic financial institutions worldwide. The *ṣukūk* are similar to traditional investment bonds that try to comply with *sharī’a* laws, although not all Muslims agree on their lawfulness. In Islamic Banking, the practice of keeping the old names of these Islamic activities -which sometimes differ in the aim they originally had- allows keeping an Islamic appearance. After all, Islamic Banking is an institution that seeks to prevent the believer from choosing between economic development and gain, and his/her moral and religious integrity. In Islamic finance, the legal category of *makrūh* provides an escape route, as the transactions that are not explicitly considered as unlawful (*ḥarām*) are allowed by some scholars depending on the situation.

Islamic finances, therefore, are experiencing a growth period, even among non Muslim customers interested in the new system as an alternative to conventional banking based on interest. Along the same lines, Islamic microfinance is also emerging as an interest-free alternative to the interest-based micro loans of Yunus, whose effectiveness regarding the struggle against poverty is now called into question.

In the debates on usury among Muslims, the figure of the Jewish usurer has been increasingly present. Max Weber regarded religion as one of the elements influencing social change and economic development, while others, such as Werner Sombart, attributed the economic development of certain groups not to their religion but to certain innate characteristics of their ‘race’. Specifically, Sombart related alleged Jewish innate characteristics to their ability in the management of money. However, if Jews used to act as moneylenders to a greater or lesser extent, it was not only because of the permissiveness of their religious doctrine regarding the charging of interest to Gentiles, as in certain periods of history, the Church has considered lawful to charge interests to non-Christians as well, while

certain Islamic doctrines allowed to charge interest to non-Muslims out of *dār al-Islām*.<sup>1346</sup> The association between usurious practices and the figure of the Jewish lender in the Christian world emerged in the twelfth century, although in the third century St. Cyprian wrote against the Jews accusing them of usurers. Also in the *Qur'ān* IV: 161, there are several accusations against the Jews of Medina regarding usury, but such criticism does not appear linked to their religion nor to their 'race', but to the practice of usurious activities itself, so the blame could be applied to any person regardless of his religion and Muslims of latter times didn't use the usury as an argument for anti-Jewish polemics. The Muslim experience, therefore, does not support the opinion of those who associate Jewish 'race' and religion with usury,<sup>1347</sup> so that the causes of this association should be looked for in the manner in which Christian societies have managed the problem of usury.

Regarding the Andalusī case, I have examined different sources such as historical and literary texts, apart from the books of polemical literature and in none of those sources the Jews are accused of practicing usurious activities, although we can find in the Islamic Western societies an association between Jews and wealth management, tax collection and proximity to those in power at certain periods. But, although sometimes Jews are linked to greed and money management, the word 'usury' is not employed in the analyzed texts, an example of this is the passage in the *Memories of 'Abd Allāh* which described how Bādīs appointed a Jew, Ibn Naghrīla, as his vizier because he needed someone to 'despoil the despoilers'.<sup>1348</sup> The first text I found in which a link between Jews and usury is made is a fourteenth century *fatwā* from Nasrid Granada attributed to the jurist Ibn Lubb.<sup>1349</sup> The question that motivates this *fatwā* presupposes that all transactions performed by Jews are usurious, although the jurist's response recommends examining each case separately and rejects an 'essentialist' relationship between Jews and usury. What the *fatwā* of Ibn Lubb reflects seems to be an influence from the Christian imaginary.

Currently, the image of the Jew as an usurer is well established in the Islamic world, especially in manifestations linked to popular religiosity, full of messianic and eschatological inspiration. In the doctrine on the ban of usury of some Islamist thinkers several manifestations of this popular and 'messianic' religiosity exist in which the Jew plays the role of the *Dajjāl*, a kind of Antichrist that will lead the world into chaos. Another recent development is the accusation launched in some websites, according to which the Jews, represented by the Rothschild family, carried out a global conspiracy that led to the recent Arab riots in order to hinder the development of Islamic finance. The Rothschild would be

---

<sup>1346</sup> SACARCELIK, *Şukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, p. 48, quoting ABOU EL FADL, "Islamic Law and Muslim Minorities", pp. 141, 173.

<sup>1347</sup> NETTLER, "Islamic Archetypes of the Jews".

<sup>1348</sup> 'ABD ALLĀH B. BULUGGĪN, *El siglo XI en 1ª persona*, p. 101.

<sup>1349</sup> AL-WANŠARISĪ, *Al-Mi'yār*, VI, pp. 433-434.

affected by the strengthening of this new financial system for being the main owners of interests-based traditional banks in the Maghreb.

For Timur Kuran, some of the main foundations of Islamic economic law -such as the ban of interests- have been a burden for the economic development of Muslim societies in certain moments. There is a particularly important factor in these “divergent evolutions”, and it is that, despite these restrictions, usurious activities have been practiced all over the Islamic world, but these activities were carried out by individual lenders that were not part of an institutionalized financial system. This type of usury was persecuted in Europe from the twelfth century onwards, while at the same time lending institutions were being created throughout the continent.

In the same way that profiting from the economic and social changes taking place in the 16th century Protestantism reacted against what denounced as corruption of the Catholic Church and the loss of values promoting a renovation of religious life compatible with economic growth, different Islamic trends reacted to colonial expansion and the penetration of modernity by proposing a return to the main sources of religious law, the *Qur'ān* and the *Sunnah*, while at the same time trying to adapt themselves to the new economic context, one outcome of which was Islamic Banking. The main difference with Protestantism (except in the case of the Anabaptists) is that in Islam the prohibition of interest has not waived, but products and strategies have been developed to circumvent the ban without abandoning the Islamic moral values. Although this was already done in pre-modern times, nowadays the Islamic financial system has reached an institutional level.

## APÉNDICE

### El opúsculo de al-Šāṭibī (m. 790/1388) sobre el trato comercial con los corruptos (*mustagriqū l-dimma*)

Habiendo comentado uno de mis directores el tema de mi Tesis Doctoral con el Dr. Samir Kaddouri, éste -con su habitual generosidad y recurriendo a su inmenso caudal de conocimientos sobre el patrimonio manuscrito del Occidente islámico medieval- mencionó la existencia de un ms. del jurista de época nazarí al-Šāṭibī que podía resultar de interés. Al ser de fácil acceso por estar digitalizado, la comprobación realizada me hizo ver que efectivamente su contenido guardaba relación con mi investigación y sobre todo que trataba una temática hasta ahora poco trabajada, la de la consideración jurídica (*ḥukm*) relativa a las transacciones económicas y comerciales con el corrupto (*mustagriq al-dimma*), categoría en la cual se incluye a aquel que practica la usura.

Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lajmī al-Šāṭibī, de familia originaria de Játiva que debió de abandonar la ciudad tras la conquista cristiana, nació en Granada donde transcurrió su vida y donde murió en el año 790/1388<sup>1350</sup>. No realizó la *riḥla* de estudios, sino que aprovechó la presencia de destacados maestros oriundos de Granada o que acudieron allí por diferentes motivos como es el caso de al-Maqqarī<sup>1351</sup>. Su educación en derecho islámico corrió a cargo del famoso jurista Abū Saʿīd b. Lubb<sup>1352</sup> casi por completo. Al-Šāṭibī se interesó principalmente por los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*), ya que estaba convencido de que para que el derecho islámico pudiera adaptarse a las necesidades cambiantes de la sociedad debía revisarse su metodología<sup>1353</sup>. De ahí el gran interés que su obra despertó entre los pensadores modernistas musulmanes desde el siglo XIX hasta la actualidad, incluyendo al propio Masud.

Una preocupación central en su obra es la *maṣlaḥa*<sup>1354</sup>, término que hace referencia, de forma general, a todo aquello que beneficia los musulmanes, siendo éste para al-Šāṭibī el

---

<sup>1350</sup> El estudio más reciente sobre su vida y su obra puede verse en NAVARRO I ORTIZ; LIROLA, “Al-Šāṭibī, Abū Ishāq”, *BA*, VII, pp. 354-364. La obra de referencia sobre este jurista nazarí sigue siendo el estudio de Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, y su edición más reciente, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, cuyas referencias completas pueden encontrarse en la Bibliografía.

<sup>1351</sup> MASUD, *Islamic Legal Philosophy*, pp. 99-101.

<sup>1352</sup> ZOMEÑO, A. “Ibn Lubb al-Garnāṭī, Abū Saʿīd”, *BA*, IV, pp. 24-28. He hablado ya en diversas partes de la tesis de él y de la fetua que emitió en relación a las transacciones comerciales con los judíos, por ejemplo, en el segundo apartado del Capítulo 4 “Fetuas sobre relaciones económicas y comerciales entre musulmanes y no musulmanes en al-Andalus”, pp. 126, 130, 131; en el primer apartado del Capítulo 14 “Crédito y usura en fetuas andalusíes y magrebíes”, p. 288; y en la introducción del Capítulo 16 “La imagen del judío como usurero”, pp. 335-337.

<sup>1353</sup> MASUD, *Islamic Legal Philosophy*, p. 101.

<sup>1354</sup> El estudio más reciente sobre este concepto es la ya mencionada obra de Felicitas Opwis, *OPWIS, Maṣlaḥah And the Purpose of the Law*.

objetivo principal del derecho islámico por lo que en su labor interpretativa lo tiene siempre presente. Otros juristas consideraban una innovación (*bid'a*) el razonar en base a la *maṣlaḥa* cuando las normas extraídas no se basaban en las fuentes principales de derecho, a lo cual se denominaba *al-maṣlaḥa al-mursala*. Quienes así pensaban llegaron a acusar de herejía a al-Šāṭibī.

M. Khalid Masud ha demostrado cómo la obra de este jurista se puede vincular estrechamente al contexto político, económico, social y religioso de su época. Entre otros aspectos, señala la presencia de prestamistas en el reino nazarí de Granada como resultado de las intensas actividades mercantiles<sup>1355</sup> y considera probable que la mayoría de los intermediarios de dichas transacciones fuesen judíos. A esos prestamistas se les denomina en la literatura de la época “transgresores o injustos”<sup>1356</sup>, términos por los que Masud traduce la expresión *mustagriq l-dimma*.

El término *mustagriq al-dimma*, aunque se menciona de manera puntual en obras como las *Fatawā* de Ibn Rušd al-ġadd, no aparece desarrollado en las obras de *fiqh* de épocas anteriores al siglo VIII/XIV y no es sencillo asignarle un significado exacto. He optado por traducirlo como “corrupto”, ya que hace referencia a quienes obtienen bienes de manera ilícita. Al no existir dentro del *fiqh* una jurisprudencia concreta que poder aplicar al *mustagriq al-dimma*, al-Šāṭibī lleva a cabo una interesantísima labor de aplicación del principio de la analogía (*qiyās*) para elaborar una doctrina en relación al corrupto a partir de la jurisprudencia aplicada en otros casos, como la del usurpador, aquel que muere sin haber entregado el *zakāt*, el incapacitado por deudas (*maḍrūb 'alā yaday-hi*), etc. Para la misma época (s. VIII/XIV), contamos con la obra de Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Walīd al-Šiblī, *al-Taqsīm wa-l-tabyīn fī ḥukm amwāl al-mustagriqīn (min al-ẓulma wa-l-gāṣibīn)*<sup>1357</sup>, mucho más extensa y detallada que la de al-Šāṭibī, lo cual es un indicio de que la cuestión de la jurisprudencia relativa a quienes incurrieran en corrupción era una preocupación generalizada.

Debido al avance cristiano, los gobernantes del reino de Granada, los Banū Naṣr, habían llegado a ser vasallos del rey de Castilla en 643/1245. La abundancia e inevitabilidad de los tratos comerciales y económicos con los no musulmanes, así como el florecimiento económico interno, planteaban cuestiones de orden jurídico a las que los juristas de la época

---

<sup>1355</sup> Para la situación económica en el reino nazarí pueden encontrarse una útil panorámica así como las referencias a la bibliografía existente en el apartado de C. Torres Delgado “El territorio y la economía” incluido en el capítulo “Espacio y economía”, *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, *Historia de España de Menéndez Pidal*, VIII-3, dir. M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins.

<sup>1356</sup> MASUD, *Islamic Legal Philosophy*, p. 74.

<sup>1357</sup> El editor de la obra, Dr. Y. Muḥammad al-Zurayqī ha tenido problemas con la identificación exacta del autor. En la introducción, dedica un apartado a elucubrar con el origen de este jurista y acaba por determinar que se trata de Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Walīd al-Šiblī, sugiriendo que su *nisba* puede proceder de “Šalab” (Silves), que hoy en día se encuentra en territorio portugués, aunque debió vivir en Bugía, cf. al-ŠIBLĪ, *Al-Taqsīm wa-l-tabyīn fī ḥukm amwāl al-mustagriqīn*, pp. 29-39.

tuvieron que hacer frente. Hemos visto que el maestro de al-Šāṭibī, Ibn Lubb, emitió una fetua sobre los tratos comerciales con no musulmanes en la que no daba por hecho que cualquier transacción con judíos fuese ilícita y recomendaba que se examinase cada caso individualmente. Al-Šāṭibī se encuadra en esta misma corriente ‘permisiva’ y, en su esfuerzo por facilitar la vida de los musulmanes y favorecer todo aquello que pueda beneficiarles, considera que se pueden aceptar regalos o préstamos de los no musulmanes, o de los que se sospecha que pueden ser corruptos en general, siempre y cuando no exista una prueba concreta de su corrupción, siguiendo el mismo fundamento por el que se permite tomar los alimentos de los no musulmanes, utilizar sus enseres o cobrarles el impuesto de la *ḡizya*. Al-Šāṭibī sabe que la piedad musulmana incita a que los musulmanes se abstengan de aquello sobre cuya licitud se tienen dudas, aun cuando no exista una prohibición concreta. Pero también está convencido de que los indicadores de la ley dejan claro que, en último término, la culpa debe recaer únicamente sobre quien realiza la acción ilícita, no sobre quien se ve afectado de alguna manera por ella. Detrás de todo ello lo que parece haber es el deseo de separar entre la abstención individual que cada creyente realiza impulsado por principios morales -es lo que se denomina en el texto aquí editado como *tanazzuh*- y la impuesta por unos musulmanes sobre otros. Esto concuerda con la actitud que Masud atribuye a al-Šāṭibī. Según él, el jurista granadino creía que cada musulmán debía ser libre de elegir su forma de actuar y ser legalmente responsable de sus actos<sup>1358</sup>.

Todo esto tiene que ver con la expansión del sufismo en la Granada nazarí. Al-Šāṭibī combatió las exageraciones en las que caían muchos sufíes individualmente o en grupo, llegando a considerar *kufṛ* (infidelidad religiosa) la práctica reiterada de algunos rituales sufíes a los que consideraba innovaciones peligrosas que llevaban a considerar obligatorio lo que eran en realidad prácticas supererogatorias<sup>1359</sup>. Entre esos sufíes los había que querían imponer a los demás su forma de entender la religión y que impulsaban un islam puritano y rigorista en el que la obsesión por no caer en nada ilícito suponía una extralimitación en lo que las primeras generaciones de musulmanes habían considerado que era la forma correcta de practicar el ascetismo (*zuhd*) y la escrupulosa abstención de todo lo ilícito<sup>1360</sup>.

Paralelamente a su intento por no ‘agobiar’ a los musulmanes con una preocupación excesiva y exagerada por lo que hacen en el transcurso de su vida, la reflexión que lleva a cabo al-Šāṭibī al establecer analogías entre el *istigrāq al-dimma* y otras situaciones jurídicas parece llevarle a desarrollos jurídicos interesantes. En efecto, hacia donde parece apuntar el

<sup>1358</sup> MASUD, *Islamic Legal Philosophy*, p. 231.

<sup>1359</sup> MASUD, *Islamic Legal Philosophy*, p. 63; FIERRO, “The treatises against innovations (*kutub al-bida'*)”, este estudio contiene numerosas referencias al tratado de al-Šāṭibī contra las innovaciones.

<sup>1360</sup> KINBERG, “What is meant by *zuhd*”; AGUADÉ, “El libro del escrúpulo religioso (*Kitāb al-wara'*) de ‘Abdalmalik b. Ḥabīb”.

texto aquí analizado es hacia la posibilidad de introducir la usura -y otros tipos de actividades corruptas- en el circuito judicial y penal, es decir, transformar dichas actividades en algo contra lo que se pueden desarrollar cierto tipo de acciones como la incapacitación, dejando así de ser un pecado en abstracto contra el que fundamentalmente se puede actuar mediante una mera oposición moral<sup>1361</sup>.

Valgan estos breves apuntes para dar una idea de la riqueza de este texto. El hecho de haber tenido noticia de él cuando mi Tesis Doctoral ya estaba muy adelantada sólo me permite presentar hoy aquí una edición y traducción provisionales sobre las que volveré en un futuro próximo, ya que una de las posibles vías de futuro, durante mi etapa de investigación post-doctoral, será la de dedicarme al estudio de la jurisprudencia sobre los *mustagriqū l-dimma*, dentro del creciente interés sobre los temas relativos a la corrupción en el Islam medieval<sup>1362</sup>.

Respecto al ms. que aquí edito, tal y como he indicado antes, se puede acceder a su digitalización en la página web de la *King Abdul Aziz Foundation* en Casablanca:

<http://digital.fondation.org.ma/cgi-bin/library.cgi?e=d-01000-00---on-0manuscri--00-1----0-10-0---0---0direct-10-DR--4-----0-11--11-ar-50---20-about---00-3-1-00-0-0-11-0-0windowsZz-1256-00&a=d&c=manuscri&cl=CL2.388> donde se pueden encontrar sus referencias.

Debido al avanzado estado de elaboración de la tesis cuando conocí la existencia del presente manuscrito, lo que presentaré a continuación es tan sólo un avance de lo que será la edición y traducción que espero finalizar en un futuro próximo para su publicación<sup>1363</sup>. En la edición he respetado al máximo las lecturas que ofrece el ms. dentro de la tendencia actual a no corregir el registro del árabe<sup>1364</sup>. Queda pendiente llevar a cabo un estudio pormenorizado del manuscrito que no he podido consultar directamente todavía, así como detallar los criterios de edición. Del mismo modo, la traducción está aún incompleta, pero la parte que presento aquí sirve para dar una idea del interés de su contenido que – como acabo de mencionar – espero estudiar más a fondo en mi etapa post-doctoral. El esfuerzo llevado a cabo hasta ahora para editar y traducir la obra de al-Satibi ha supuesto un gran enriquecimiento en mi formación.

---

<sup>1361</sup> Cf. MASUD, *Islamic Legal Philosophy*, p. 76.

<sup>1362</sup> Research project funded by the European Commission's Seventh Framework Program *Anti-Corruption Policies Revisited: Global Trends and European Responses to the Challenge of Corruption*: <http://anticorr.eu/> con un apartado dedicado a la historia de la corrupción en el que se incluye el mundo islámico y que está a cargo de la Dra. Maaïke van Berkel: <http://www.uva.nl/over-de-uva/organisatie/medewerkers/content/b/e/m.l.m.vanberkel/m.l.m.van-berkel.html>.

<sup>1363</sup> Algunas partes de la edición aún son conjeturales y la traducción que incluyo es la de los tres primeros apartados de los seis que componen la obra.

<sup>1364</sup> Véase al respecto MOLINA, “Consideraciones sobre la edición de manuscritos árabes”; “El arabista español ante las fuentes históricas”.





الحمد لله

و صلى الله على سيدنا و مولانا محمد و آله و سلم حمد الله

ومن كلام ابي اسحاق الشاطبي حمد الله

معاملة من  
استغرق في ذمته  
الحرام

مسئلة معاملة من استغرق في ذمته الحرام قد تكلم الناس فيها كالامام الغزالي و الزواوي و التونسي و ابن رشد و سواهم فرايهم ما ينظر فيه من اطراف المسئلة ستة اطراف احدها من اين يعلم انه يستغرق الذمة و يتصور في ذلك وجهان الاول و لا يعلم له وجه حلال يتكسب به و انما اكتسابه من أوجه<sup>1365</sup> حرام محضر لا شك فيه و لاكنه مع ذلك لم يبق بيده عين مستحقة

**5** يشار اليها لانه ان كان كذلك فلا اشكال ولا خلاف في ان صاحبها اولى ما كالمغصوبات التي لصاحبها اخذها اما من وصلوها اختيارا والثاني ان يعلم له وجه حلال ووجه حرام الا ان كثرة ما دخل بيده من الحرام وترتب في ذمته قد استغرق ما بيده من الحلال ايضا لان الغرماء لو قاموا عليه لاستوفوا جميع ذلك فاما الاول فالظاهر بجريان الخلاف فيه على اربعة اقوال و اما الثاني مع اجراء ذلك نظرو و يحتمل وجهين من النظر احد مما الجريان لان ماله مستحق

**10** المغيرين بالعدة فصار لمن ليس له كسب و لا من الحرام والثاني ليس كذلك بل انما حكمه حكم من له مال حلال و مال حرام فان جازت معاملة منه او قبول هبته جاز هنالك والا فلا وربما ترجح هذا المأخذ من وجه منها ان الحكم باستغراق ذمته من هذا سبيله امر موهوم ولا بحثي اذ لا علامة تدل عليه عينا كما في القسم الاول و انما هو مأخوذ من اعتبار بقرار ما اخذ من الحرام و استهلكه و ترتب في ذمته فالتخمين و التقرير الذي لا يعطي حقيقته و ما كان كذلك

**15** فلا ينبغي عليه فقه معتبر و منها ان رسول الله صلى الله عليه قال لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه ما جاءك من هذا المال وانت غير مشرف و لا سائل فخذ و ما لا فلا تبعه نفسك فاذا اصح منه القرب الى الاخذ و القبول من غير تخصيص مال من مال مع تظاهر الروايات عن الصحابة و السلف من اهل العلم من استعمالهم هذا الخبر على عمومته وقبولهم هدايا ولات الجور كان من المعلوم ان هذا بمعزل عما ورد دغ ما يريبك

**20** الى ما لا يريبك و قوله وفي ذلك امور مشتبهات اذ لا تضاد احكامه و لا تتعارض و ان هذه الاحاديث انما تجرى على اختلاط الحلال المحصور بالحرام المحصور فلم يعتبر عليه الكلام في ذلك كله ما ترتب في الذمم بالتوهم و التخمين

من غير علامة عينية فذلك هو الذي يربى و يشتبه المحضر التوهيم و منها ما جاء من اقوال السلف في ذلك و افعالهم فمن ابن مسعود انه قيل له ان في جارا لا يتورع من اكل الربى و من اخذ ما لا يصلح و هو يدعونا الى طعامه و تكون لنا الحاجة فنستقرضه فقال اذا دعاك الى طعامه فاجبه فاذا كانت لك حاجة **5** فاستقرضه فان اثمه لموليه و مهنه لك و سئل ابن عمر فقيل له ان في جارا ياكل الربى و انه يدعوني الى طعامه افاتيه قال نعم و سئل النخعي عن الرجل يرث المال منه الحلال و الحرام قال لا يحرم عليه الا حرام بعينه و قال من اذا ورث مالا حراما و حلالا فلم يعلم الحلال من الحرام لم يحرم عليه حتى يعلم الحلال من الحرام و عن سعيد بن جبيرة مر بالعشارين في ايديهم شماريخ فقال **10** ناولني من سحتكم هذا انه عليكم حرام ولنا حلال وسئل ابن ابي ذئب عن اعطي من مال قد علم ان شيء حلالا و حراما لنا انه قد اختلط اقبله قال نعم ما لم يعلم انه حرام بعمله فهذه اقاويل انت مطلقة عامة لم يقيدوها اهلنا بقيد عدم الترتيب في الذمة مع ان هذه الاموال التي لا يبالي اهلنا من اين جمعوها غالب الامر على اعتبار ذلك التوهم ان ذمهم قد استغرقها الحرام و لكنهم لم يفصلوا قول على ان المعتبر ما يدخل باليد **15** ولا ما يترتب في الذمة و قد تكلم العلماء على هذا المعتبر ولم يفصلوا كما لم يفصل السلف الاقدمون كالطبري و الغزالي و الابياري و اشباههم و منها ان الله تعالى احل طعام اهل الكتب و غالبهم فيها التلبس بالمحرمات جمّة كالنجاسات من الدّم و الخمر و لحم الخنزير و انهم لا يتحفظون من سائر من النجاسات تحفظ اهل الاسلام و مع ذلك فاباحه الله باطّلاق و اجازة السلف الصالح و لا ان يكون على النجاسة او ما يحرم اكله بعلامة **20** معينة و هاكذا اكتسابهم للطعام الغالب عليها انها اثمان الخمر و الخنزير و الربا و السحت و مع ذلك فاباح طعامهم مطلقا و الى هذا فانه تع اباح اخذ الجزية منهم و غالب الاكتساب من هذه الامور و به استدل الطبري على صحة معاملة من لا يبالي من المسلمين من اين اكتسبت و ادلة الشريعة كثيرة في هذا المعنى الطرف الثاني هل المستغرق الذمة في حكم المضروب على يديه بحكم الحاكم ام لا و يتصور في ذلك وجهان احدهما ان تكون تباعته لمعينين معروفين بحيث

<sup>1365</sup> Uno de los plurales del término *wayh* es *awyuh*, que es el que podría estarse utilizando en el texto.

لوقدر عليه لألزمه الحاكم للقيام عليه من اجلهم كالحكم الذمة من المصوب والمظالم وما اشبه ذلك والثاني الا تكون معيتين بل لمن جهلوا و جهل رداهم او لمن عادتة الا يقوم به فرضا او به من ادل باثمان الخمر و حلوان الكاهن و الربى والبغى وما اشبه ذلك فاما الاول فالأظهر انه كالمضروب على يديه لا يجوز معاملة ولا اخذ هبته على القول الرابع وقد قال ابن رشد في هذا القسم انه لا يصح فيه ولا القول الاول ولا يجوز به الى ذلك باطلاق **5** وهو يقتضي انه عنده كامضروب على يده و اما الثاني فانه يظهر من ابن رشد ان الاقوال الاربعة فيه تجرى و للتونسي ما يقتضي انه يجرى على قولين احدهما ان يحكم له بحكم المفلس والثاني انه كمن احاط الدين بماله يجوز له قضاء بعض غرمانه دون بعض على اختلاف من قول مالك فيه و اما هبته و اكل طعامه فلا يجوز على رأي مالك خلافا لاهل العراق القابلين بجواز تبرعاته و اذا نظرنا الى ما جاء عن مالك في بعض تفاصيل هذا الضرب اقتضى جواز قبول هديته و تبرعاته و انه لا يقضي عليه اذا لم يكن **10** غريم معين فوقع له في الموطا في رواية ابن بكير انه سئل عن رجل هلك و لم يود زكاة ماله قال: ارى ان يؤخذ ذلك من ماله و لا يجاوز الثلث و هو يبدا على الوصايا قال: و ذلك وصى به الميت عند موته و امر به و اراه بمنزلة الدين عليه و لذلك راينا ان يبدا على الوصايا قال: و ان لم يامر به الميت ففعل ذلك اهله بهذا خير و اقرب الى الصواب و نحوه في موطا يحيى و قال انهم ان فعلوا ذلك مجلسي و لا يلزمهم بهذا الكلام يقضى مسعر فانه ليس بواجب عليهم اخراجها اذا لم يوصي بها الميت و انه لا حرج عليهم في ذلك **15** [في] <sup>1366</sup> ان يرثوا جميع المال و ياكلوه و ان كان عندهم ان ما قاله من ترك زكاته صحيح الا انه استحب لهم ان يخرجوها عنه من باب التبرع و ذلك دليل على انه يسوغ للمهدى اليه ذلك المال اكله و الانتفاع به و اما بيعه و شراه فاولى و هكذا كلما اوصى به الميت من كفارات على اختلافها و تدور من هبته انما ذلك كله ديون في ذمته و لا من الورثة لا يلزمهم من ذلك الا الثلث اذا وصى به و اما سواه فسائغ لهم على رأي مالك و اصحابه و ان لم يوصي به الى ذلك لم يلزمهم اخراجه عنهم **20** و طاب لهم المال الموروث عنه فاذا ليس ما في ذمته من ذلك كالدين ما كل وجه و الا فلو كان عندهم كذلك لم يسغ الميراث لهم و لا بعد اذا به لان البر يقول من بعد وصية يوصي بها او دين نعم هوشبيه به غير متحضر بجهته و ذكر الباجي في من شأنه التفريع في الزكاة انه ما يلزم الورثة اخراجها عنه و لهم الميراث خلاف للشافعي ان الزكاة ممتراة مطلقا كالديون و كان الفرق بين هذا القسم و القسم الاول ان الحق هاهنا لمجهول لا يصح قيامه عليه ولا ايقافه له عند **25** الحاكم كما اذا قال على عتق و لم يعين فانه يوفر به ولا يقضي عليه بخلاف ما اذا قال على عتق عبدهم فلان بانه يقضي عليه بذلك اذا كان الحق لمعين لا بد من القضاء عليه و اخذ ما في يده لربه و هكذا النص على ابن القاسم فيمن مات و عليه زكاة عامه ان الورثة يومرون باخراجها و لا يقضي عليهم و كذلك اذا لم يوصي بها و من جرى ذلك المجرى المعين الراضي بما بذل كالحرابي يمانع للخمر و الخنزير و الكاهن و البغى و الشابههم بالنسبة الى من عاملوه فان المتصور هنا

<sup>1366</sup> Esta parte resulta ilegible.

ثلاثة اقسام معين مظلوم اكره على اخذ متاعه و مجهول لا يعلم اصلا او كان ما اخذ منه بالاكراه او بالرضي ومعين ماخوذ منه بالرضي لكونه مثله عارض على تحرم فانتفع به هذا محل نظر و احتمال الطرف الثالث في تحقيق الفقه فيما نقدم فاعلم انا اذا التفيت الى ما اعتبره اهل المذاهب في المسئلة انقسم النظر الى الضربين فاما الاول فيستحب القول بانه 5 كالمضروب على يده حكما لان المانع للغرماء لهم من القيام عليه منعه و يحقه الى ظل الوجاهة والحماية بهم في ترك ذلك كالتارك بالاكراه فلا حكم له شرعا و لا لمال بقي عليه من عدم القيام فاستوى حكم المقدور على القيام عليه اذا قيم عليه فلا يصح له تصرف لمعاوضة ولا تبرع و لا غيرها و اما الثاني فينتج القول بانه ليس كالمضروب على يده ولا كمن احاط الدين بماله بل الامر بالنسبة اليه اخف و بيان ذلك ان ما بيده اذا لم يوجد له مستحق معين ما و للقطعة التخص 10 التعريف بها فلم يوجد لها مستحق وان اختلفا في جهة الدخول باليد فليس ذلك بمانع من جريان حكم اللقطة كما ان تلف متاع الغير او هبته غصبا او تعديا بحيث لا خيرة لصاحبه فيه مساو لمثله على غير جهة العدا في ضمان القيمة او المثل حسبها تقرر في موضعه و اذا كان كذلك فوجه الاثم فيها اكتسب لا اشكال فيه و وجه عمارة الذمة به ظاهر ايضا على معنى الاموال الداخلة باليد لمن يعرف و لما كان الملتقط مما يجوز له التصرف في اللقطة على شرط الضمان لصاحبها ان جاءهم ان يقال 15 في مسئلته مثل ذلك لانها في المعنى مثلها و انما اختلف في امر غير مؤثر وايضا فاذا فرض انه عيب عليه التصرف بما في يده عن اربابه الذين لم يعرفوا او صرفه في مصالح المسلمين على الخلاف في ذلك فلا يخلوا ان يفعل اولا و على كلا التقريرين فلا بد من ضمانه لاربابه لو اتفق وجود احد منهم فقد استوى الحكم مع اللقطة في هذا المعنى لانه اما ان ينتفع بها او يتصدق وعلى كلا التقديرين لا بد من ضمانها لربها بها فلا فرق بين المسئلتين مؤثرا في الحكم فان قال فرق ما بينهما ان اللقطة انما يصح 20 التصرف فيها بعد التعريف ونظيره فيها نحن فيه البحث عن ارباب التباعات ليؤدي اليهم اموالهم و ذلك لا يصلح الا مع التوبة و كلامنا في المصر و انما نظيره مع الغاء العدا الملتقط الذي لم يعرف و اذا كان معلوما انه منهي عن ذلك فكذا ما نحن فيه فالجواب ان هذا الفرق قد مر انه غير مؤثر و انما تثير الفرق في الضمان او عرفه قبل التصرف اذا قلنا انه اذا تعدى في اخذها على غير قصد التعريف او اذا التقطها على التعريف لم يرد لها فضاعت على قول ابن القاسم و اذا اخذها 25 على قصود التعريف فعرفها لم يضمن حتى يتصرف به فانما الفرق في ضمانها من اول وعدم ضمانها اما اذا حصل التصرف و جهل المالك فالافراق مستويان و اذا كان كذلك فجاز له التصرف بضمانه جاز البيع منه و الشراء و قبول هبته و ما اشبه ذلك و عند ذلك يسوغ لمن اتلف الغاصب له مالا او جنى على ماله او فدنه جنايته ان يضمنه القيمة او الدية و جاز لمن استاجره بما يعود على المال بمنفعة او بما لا يعود كالحجامة ان يضمنه ايضا قد يجوز لهم اخذ ذلك مما بيده من المال من غير محاصة 30 و جاز نكاحه بذلك المال و سائر ما يسوغ في المال الذي اصله حلال و ليس ذلك مما قال فيه مالك و قد سنل عن النكاح بالمال الحرام المخاف ان يكون مضارعا للزنا فقال نعم و لكني لا اقله و انما يجرى ذلك على القسم

الاول وهو ان يكون ارباب التباعات موجودين على التعيين بحيث يمكنهم القيام عليه لو لا المانع و كذلك قول ابن رشد انه لا يجوز لمن جنى على دابته او على نوبه ان يضمه القيمة لها على القول الرابع لانه يدخل بذلك على اهل تباعاته نقصا و لا يسوغ للاجير ان يأخذ منه اجرة في خدمته و لا يجاود عامته لانهم يدخلون بذلك على اهل تباعاته نقصا قال و لو كانت الاجارة فيها يتعلق بماله فجرت مجرى متبايعته الى سائر ما ذكر بانها يجري معناه **5** على ما تقدم مع انه في ظاهره مشكل وربما ظهر في نحو الاجارة واما في الجناية على المال بغير ظاهر و اولى منه في هذا المعنى ما ذكره التونسي من انه لا يجوز لهم ان يأخذوا عنه في الجناية الا ما ينوهم من المحاصة مع ارباب الديون هذا هو الجاري على النظر لان المال باق بيده و المجنى عليه اخرا ما يكون السوا بمالا من المجنى عليه اولا كما اذا استدان له استدان قبل القيام عليه ولا بد من دخول رب الدين الاخير مع من تقدمه و كانه مما كان عند ابن رشد في حكم المضروب على يده فليس عنده ممن جنى عليه اخرا ما يدخل فيه مع غيره لاكثر **10** لا يلزم ضمانه القيمة او الثمن حتى اذا افاد ما لا دخل فيه مع غيره او كان معه غريم اخر او مع الاولين ان فضل لهم بعد الاستيفاء بهم حقوقهم فضلا و اما عدم التضمنين جملة فلا يصح في الفقه والله اعلم و هذا حكم من استاجره مالا منفعة له في المال و ماله فيه منفعة فيحكمه حكم من لو غصب دنائير او دراهم لم غاب عليها فلا بد عنده من تضمينه فكذا ما تما الطرف الرابع في تحصيل اصل المذاهب و ذلك ان الحرام لا يخلوا ان يتعين اولا فان تعين بحيث يحب لصاحبه استرجاعه بعينه او يخير فيه **15** فلا نزاع في انه لا يجوز معاملة الغاصب فيه بوجه لمن علم الحال فيه و ان ممن عامل منه فوصل الغاصب حكما اذا علم به عينا فاذا اختلط له بمحصور فالمذاهب فيه ثلاثة الجواز و المنع و صاحبها [تع] نقل الخلاف الطبري الا ان هاهنا فصار بما وقع فيه النزاع هل يتعين ام لا و ينبغي على ذلك جواز معاملة الغاصب فيه او عدم جواز ذلك كالدراهم و الدنانير فان مذهب ابن القاسم فيها مخالف لمذهب غيره فعلى ان ابن القاسم تجوز معاملة فيها بطلنا لانها بمنزلة القسم الآتي و على ان **20** غيره لا يجوز لانها بمنزلة العبيد و الثياب و سائر العروض المتعينة بانفاسها فهو قسم دائريين طرفين و ان كان الثاني فنزمر فيه كلام و لاكن الذي يخص هذا الموضع في الجملة ان المذاهب من ثلاثة احدها جواز المعاملة فيه على الاطلاق و الثاني منعها على الاطلاق و الثالث الكراهة تورعا لا الحتما و هذا الخلاف مطلق لا ينظر فيه الى مستغرق الذمة من غيره فالمذهب الاول مشهور في السلف المتقدمين و الثاني لم يقل و لا الاقل و منهم **25** اصبح و الثالث كانه موافق بالاول في التحصيل و ان لم يوافق في نص الفتوى و اذا نوصل مذهب مالك منه انه الاول مقدار من ذلك ما فيه كفاية و لنذكر هاهنا من حكى عنه الذهاب الى الاول فقد قرأت الحكاية عن ابن مسعود و ابن عمر و سلمان ايضا ممن حكى عنه نحو ذلك و كذلك ابراهيم النخعي و ابن شهاب و الحسن البصري ففيل عن ابن شهاب في عامل كان يأخذ الرشوة و الغلول من كانت اكثر تجاراته الربا او ما ترك من المال سايع للورثة علموا بخبث كسبه او جهلوا **30** ثم الظلم على جانيه و دخل الحسن على ابن الاهتم يعوده في مرضه فجعل ابن الاهتم يصوب النظر الى صندوق في بيته فقال له : يا ابا سعيد هذه مائة الف لم اود منها زكاة و لم اصل منها ربعا فقال الحسن لولده بعد موته : اتاك هذا المال حللا فلا يكون عليك وبالا اتاك عفوا صفوا لمن كان له جموعا منوعا من باطل جمعه و من حق منعه و كان مذهب مالك في الموطا المتقدم الذكر انما جرى على قول هاولاء و على انه قد روى انه قال : المال الماخوذ

بغير حقه لا يحل لقاض في رزقه ولا لوال ولا غيره فظاھرہ المعارضة لما في الموطا و لكن المعول على ما في الموطا و مع ذلك يسئل ان يريد في معنى الرواية مالا بعينه اخذ من غير وجهه او ما يشوبه غيره مما هو حلال و ممن روى عنه هذا الراي سعيد بن جبیر وابن ابي زيد و الطبري و حكي عن ابن مزين من اهل المذهب و حكي المحاسبي جوازا لاخذ من الامام الجابر بشرط الا يعينه على جوزه عن ابي سعيد و ابي هريرة و زيد بن ثابت و علي بن ابي طالب و انس بن مالك و ابن عباس **5** و قال سلمان اذا كان لك صرف عامل و تاجر تصارف الربا فدعاك الى طعام او نحوه او اعطاك اشياء فاقبله فان المهنا لك و عليه الوزر و الانصاف ترك حكاية الاستظهار بكثرة القابلين لانها الحاصل ان المسئلة مختلف فيها في الجملة و ان القابلين بجواز المعاملة فيما ليس بمعين لم يشدوا عن جمهور المسلمين بل هم كثير فلا بد من الرجوع الى مقتضي اقويل و لنا في المسئلة اصول ثلاثة احدها مقتضي قوله تعالى و طعام الذمي او توا الكتب حل لكم مع ما تقدم من استعمالهم لما لا يحل **10** اكله و ان المفسرين قائلون بظاھرہا و ان ما كان من ذبائحهم او غيرها مجاز لنا اكله كما اذا علمنا وقوع النجاسة فيه ما لم نعلم ان هذا المعين لا يحل لنا اكله كما اذا علمنا وقوع النجاسة فيه او علمنا ان فيه دما مسفوحا بعلامة معينة او علمنا انه ميتة او ما اشبه ذلك من المحرمات علينا و قد خرج ابو داود عن جابر قال كنا نغزوا مع رسول الله صلى الله عليه فنصيب من انية المشركين و اسقيتهم فنستمتع بها فلا يعيب ذلك عليهم و هذا **15** الاصل دليل على ان كل ما كان اصله الاباحة و ان غلب عليه مخالطة ما هو حرام او ملايسة حلال حتى اذا علم شيء دل الدليل على تحريمه حرم كما اختلفوا فيما ذبح اهل الكتب لاعيادهم او كنائسهم او سموا عليه و بغير اسم الله هل يمنع اولا لنا و على انه داخل تحت قوله تع و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله اولا فكذلك نقول الباطل في طعام المسلم الاباحة و له علم في الجملة مخالطة ماله لمالا يحل له حتى يعلم الحرام بعينه و لا يقال **20** ان المسلم اذا اخذ متاع الغير لم يحل له فيه التصرف على حال بخلاف الكافر فان له فيه شبهة ملك عند مالك و لذلك يحل له امر اصلا به متاع الغير و ليس المسلم كذلك لانا نجيب بان الغاصب على مشهور المذهب الحاكم قد عرض ما له في المغصوب طول بقائه بيده بشبهة ملك بضمانه فلذلك صارت له او الغلات و ايضا فان الكافر قد خرج بدليله فقوله تعالى يغفر لهم ما قد سلف و ما سواه ان على **25** اصل الدليل و الثاني مقتضى الدليل في جواز اخذ الجزية من اهل الكتب لقوله من يعطوا الجزية و معلوم ما هم عليه في اكتساب و لاموال من ايمان الخمر و الخنازير و الربا و السحت فقوله اكلون السحت و قوله و اكلهم الربى و قد نهوا عنه و اكلهم اموال الناس بالباطل و مع ذلك فاباح الله ذلك منهم من غير تقييد بما سيقه على الصحة

الصحة دون المضاد فان كان قد عرض عليهم الضيافة و انواعا من الاطعمة و غيرها من زمن عمر بن الخطاب [؟؟؟؟] 1367 عنه و استعملها المسلمون دون تفكير كما استعمل السلف لباس ما نهجوه و ملابس ما فاولوه دون بحث على اصله و لا تعزز في ذلك حاشى ما علم انه من نجس او ميتة او غيرهما وقد اجاز مالك للمسلم ان ياخذ تمر خمر من نصراني في دين كان له عنده قالوا لان الله اباح اخذ الجزية 5 منهم و كره ان يستوي البيع به منه او يتسلفه منه و هذا تنزه لا منع و الثالث ان الاصل في الاشياء الاول مطلقا الا ما خصه الدليل الذي لا تنازع فيه و لا يشك ان الذي خصه الدليل هو الاقل فان ما خلق الله تع من النعم و المصالح التي تقوم بها الحياة الدنيا و تستطيها النفوس و تستحليها القلوب هو الاكثر الاغالب كل منها على ما ييسر به و ما سواه فما هو بفسدة منع لاجلها هو الاقل و ان كان كذلك فالاعم الاغلب هو الرجوع اليه فاذا عرضنا مسئلتنا 10 على هذا الاصل و دله الامر في شيء من الاشياء من ان يكون من الماذون فيه او من المخصوص فلاشك في رجوعه اليه و لا ان يدل دليل على انه من المخصوص فان تردد النظران فاما العلامة معينة او لا فان كان له اشكال في الاعتبار اما باتفاق او اختلاف و ان لم يكن ثم علامة مجرد الاحتمال و سوا من دافع لاصل وضع المصالح و الاذن عنها و لذلك لم يستشر السلف الصالح في طعام اهل الكتب الا ما قام الدليل الواضح على استثنائه فاما ما احتمل بهم 15 يعتبروا و هم النورة و الاسوة و لا يعني هاهنا او يقال انه من باب تعارض الاصل الذي هو الحل و الغالب الذي هو العارض و ذلك ممن لا يبالي من اين اخذ المال و قوّلت في غير هذا الموضوع ان المعتبر الاصل باطلاق لانه المستمر و لما ادى الى رفع اصل الاباحة او الحرج في الدخول في حلتّه اذا الغالب في الناس اليوم هذا ايضا جملة اهل العلم و الدين و هو مما لا ينبغي ان يكون فيه اليوم خلاف اليهم الا ان يكون لنا علامة معينة فلا اشكال و لا حرج 20 و لا ضيق في اعتباره الطرف الخامس في ان المانع من المعاملة في المسئلة قد يوافقون المجيزين في معناها و يوافق بعضهم و ذلك لان المانع من المعاملة و الاتهاب لمن لا يبالي اذا تأملت اقوالهم و تفاريع مذاهبهم وجدتها من باب الحماية و لا يقع فيه معين هو الحرام بعينه بسبب الاختلاط و هذا مختص بما يتعيّن من الممتلكات بالتوفي انما يتصور عندهم على فرض المتعين و انه باق على علته الاولى او تغير تغيرا لا يزيل 25 خيار صاحبه عنه و ليس كل مغصوبا و شرّا و نهى هكذا بل منه ما يكون كذلك و منه متلف و متغير تغيرا يزيل الخيار فاذا نظريا الى حقيقة رأى مالك في ذلك و التفريع عليه قلنا ان جميع المكيلات و الموزونات اذا حصلت تحت اليد العالية و غاب عليها زال تعينها باطلاق و كذلك المعدودات التي لا يزيد منها عادة و لا المبلغ دون ان يختلف

و باعراض في احادها و ضابط باكلها ما يجوز بيعه منها جزافا اذا غيب عليها زال التعيين باتفاق في المذهب وهو زائل في الدراهم و الدنانير و ان وجدت باعيانها و لم يغب عليها الظاهر على مشهور المذهب و ايضا فالمغصوبات التي تتعين من العروض و الحيوان و الشباهها مما ينقل و يحول اذا حدث فيها ما ازال الخيرة لصاحبها فيه ما ورجع الى الحكم بالقيمة **5** حتما فقد رجعت تلك الاشياء الى ملك الغاصب فاذا بقينا البحث على ان [مسئله]<sup>1368</sup> انما هو ان تصير عين الغير الى يد من عامل الغاصب و مالك يوافق غيره لما ذلك لم يبق عند ذلك ما يتوفى و لا وجه عمارة الذمة و قد مر انه ملغى عند مالك و غيره فلا حرج اذا على من عامل فيما يد الغاصب و غيره الطرف السادس في حكم المستغرق الذمة في تصرفاته و الحكم فيه ظاهر انه بمنزلة ما ذكره العلماء **10** في الغاصب فلا يخلوا المستغرق الذمة في تصرفاته ان يتعين المتعدى فيه اولا بمنزلة الغاصب يغصب معينا من المعينات او يشتري شيئا شراء فاسدا او يزيد فيه او يغش و بالجملة ان يصير المعين في يده على وجه حرام شرعا فلا اشكال في انه حرام عليه جميع التصرفات من بيع او شراء او اشفاق او استغلال او غير ذلك و هذا بالنسبة اليه على الخصوص و بالنسبة الى غيره ايضا اذا علم حقيقة امره و ان **15** صاحبه له اخذه فالمشتري من الغاصب منزلة الغاصب و كذلك الموهوب له و المعار له لينتفع و المكري و المعري و المعمر و ما اشبه ذلك اذ للغصب منه اخذ متاعه حيث وجده لان يد من هو فيه كيد الغاصب الاول و هكذا السائر الايدي الكاسية بوجه لا يحل اذا باع او وهب او اكرى او فعل شيئا من هذه الاشياء مع علم المشتري او الموهوب له او المكثري بوجه اكتساب الاول له و لم يفت **20** بوجه من وجوه الفوت لان الاول مطالب برد ما بيده الى ربه الاول فاذا علم هذا الثاني بالحكم فلا يجوز له التعوض الى تفويته على ربه فصار بمنزلة الاول فاذا فرضنا هو هذا المعين بوجه من وجوه الفوت صار غير معين و هو الوجه الثاني و اشقل الى الذمة بالمثل او بالقيمة و صارت المطالبة باحدهما من باب المطالبة بسائر الديون و اذا كان كذلك صار مطلوبا باداء ذلك الدين فلا يجوز له تخريب ذمته باكل و لا لباس و لا وجه من وجوه **25** الانتفاع فضلا عن ان يهب او يبترع او يبيع او يشتري فاذا فعل شيئا من ذلك اثم و صار لذلك التصرف حكم لآخر فجاز لغيره الشراء منه و قبول الهبة و غير ذلك كما

<sup>1368</sup> No estoy segura de que esta lectura sea correcta.



الغاصب لما غصب المعين ثم افاته ان ينتفع به حسبما نصّ عليه اهل المذهب من غير تفرقة ان مستغرق الذمة او غيره مع ان اصل الغصب حرام و نفس الافاتة ايضا حرام و لكن مما لم يكن لصاحبه غيره اخذ يشبهه بعد التغير او غيره من سائر المفيتات ملكا للغاصب فلا شك و وجه الفقه فيه ما بيده من المال و ان كان اصله حراما و وجب عليه اخراجه الاداء الديون في الجملة ليس بمتعين لذلك **5** مفيتة و انما المتعين له الذمة بدليل انه يصح له الاداء من غيره من سلف او سواه الا ترى ابن القاسم يقول غاصب الدنانير او الدراهم و لم يختلط بغيرها ان للغاصب ان يقضي المغصوب منه غيرها مع حضورها فاذا كان مما يقضي منه مثل ما غصب هذا اولى و انما يعين الحاكم المال الحاضر للاداء لانه ليس في وسعه غير ذلك فاذا تصرف الغاصب في غير المعين فقد ظهر للحبس ان ذلك الحاضر لم يكن محل اداء دينه و الموهوب له المشتري فيما لم يتعين انما صار له ذلك بوجه يجوز مثله في الجملة اذ لم يقم مستحق بعين ما قبض و لم يمنع **10** الحاكم حكم بالضرب على يده فابرز الغيب ان ما كان فيه الغاصب لم يتعين للقضاء و انما المتعين للذمة هي اللازمة و ان انتقلت اعيان ما بيده و من هنا قال من قال ناولوني من يحتكم هذا هو عليكم حرام ولنا حلال و اشباهه انتهى بحمد الله و صلى الله على سيدنا محمد و اليه و سلم بخط شيخنا ... رضي الله عنه...



**Alabado sea Dios. Dios bendiga y salve a nuestro Señor y dueño Muḥammad y a su familia. [Lo que sigue recoge] la doctrina Abū Ishāq al-Šātībī**

El trato comercial con el corrupto (*man istagraqa fī ḍimmati-hi l-ḥarām*)<sup>1369</sup>.

Cuestión sobre el trato comercial con quien [se sospecha que] es corrupto, sobre lo cual hablaron [distintos] juristas como el *imām* al-Gazālī, al-Zawāwī, al-Tūnisī e Ibn Rušd<sup>1370</sup> entre otros. Las opiniones legales que expresaron al respecto son las que serán analizadas en las [diferentes] partes (*aṭrāf*) de esta cuestión, que son seis en total.

### PRIMERA PARTE

La primera de esas partes se refiere a cómo se puede saber que alguien ha incrementado sus posesiones de manera ilícita y en esto se perfilan dos posibilidades (*wayḥān*):

- **La primera posibilidad** es que no se le conozca (a la persona en cuestión) una parte lícita de enriquecimiento, sino que su obtención de ganancias se ha producido de maneras manifiestamente ilícitas sin que quepa ninguna duda al respecto, pero no se puede demostrar, a pesar de ello, por no quedar en su poder nada [concreto] de lo que tomó ilícitamente<sup>1371</sup> que se pueda señalar como prueba de su corrupción porque, si fuera así, no habría ambigüedad ni confusión acerca de que su dueño tiene prioridad (*awlā*) sobre aquello que es como las cosas

---

<sup>1369</sup> Entre las fetuas del jurista al-Qabbāb (Fez, m. 708/1310) recogidas por al-Wanšarīsī en su *Mi'yār*, se hace referencia a los *mustagriqū l-ḍimma*, término lo que Lagardère traduce como “los que están fuera de la ley” en referencia a los que formaban parte del *majzan* - es decir, al aparato gubernamental encargado de recaudar impuestos-, pero lo que recaudaban eran impuestos injustos e ilegales; aunque ellos no se quedasen con nada de lo percibido, el hecho de desempeñar ese oficio en esas circunstancias los incluía en la acción reprobable, AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār*, XII pp. 63-66; LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 473-474 (VIII, 45). De manera general, el término *mustagriq al-ḍimma* parece aludir a todo aquel que toma posesión de algo que no le pertenece por ley, ya sea un usurpador, un ladrón, un cobrador de impuestos ilegales o un usurero. Se trata pues de una expresión que según el contexto en el que aparece se puede traducir de distintas formas. He optado por traducirlo en principio en su sentido más general como ‘corrupto’, precisando el significado cuando el contexto así lo requiera.

<sup>1370</sup> La identificación de estos personajes está recogida a continuación, en el Índice de juristas y otros ulemas medievales. Como veremos, las doctrinas de estos juristas son las tenidas en cuenta en el desarrollo de la argumentación.

<sup>1371</sup> El término *mustaḥaqq* o *mustaḥaqqā* es un término técnico que hace referencia a algo que debe ser restituido, es decir, algo que, aunque se posee físicamente, pertenece legalmente a otra persona. Se establece aquí una analogía de lo poseído de forma ilícita con lo usurpado. El *mustagriq al-ḍimma* no tiene un tratamiento específico en las obras fundacionales del derecho malikí, por lo que al-Šātībī se ve obligado a recurrir al *qiyās*, remitiendo -como veremos- a la jurisprudencia sobre el usurpador, el incapacitado por deudas y demás para configurar una doctrina que se pueda aplicar al “corrupto”.

usurpadas, cuyo propietario tiene derecho a recuperarlas, y eso en lo que respecta a quienes las adquirieron por elección propia (*ijtiyār<sup>an</sup>*)<sup>1372</sup>.

- **La segunda posibilidad** es que se sepa que la persona en cuestión ha obtenido su patrimonio en parte de forma lícita y en parte de forma ilícita, siendo la mayor parte de esos bienes de procedencia ilícita y, además, afectando [al mezclarse] estos bienes ilícitos a los bienes lícitos que pudiera tener en su poder, porque, si aquellos de los que ha tomado algo de manera ilícita (*al-guramā'*) realizasen una reclamación contra él, tendrían derecho al conjunto de esos bienes<sup>1373</sup>.

En cuanto a la primera posibilidad, en relación a ésta, debido a la existencia de divergencia legal al respecto, hay cuatro diferentes opiniones o formulaciones jurídicas (*aqwāl*)<sup>1374</sup>.

Respecto a la segunda posibilidad, puede suceder que, aunque la persona en cuestión tenga dinero procedente de una actividad ilícita, eso haya ocurrido de manera indirecta. Aquí caben a su vez otras dos posibilidades (*wayḥān*)<sup>1375</sup>:

- **La tercera posibilidad** es que [el hecho de que esa persona posea dinero ilícito] se considere algo que sucede sin intencionalidad, ya que su dinero le fue prestado por los cambistas (*mugayyirīn*) con un plazo, por lo que pasa a ser como quien no obtiene un beneficio ni nada de lo ilícito.
- **La cuarta posibilidad** es que sí haya habido intencionalidad [en la adquisición de bienes ilícitos], por lo que la consideración jurídica (*ḥukm*) sobre esta persona es la de quien posee una parte de bienes lícitos y una parte de bienes ilícitos. Es decir, que, en los casos en que se considera permisible tratar con ellos y aceptar sus donaciones, también se permitirá el trato con éstos, mientras que [en los casos en los que] no se considera lícito realizar operaciones comerciales con [quienes

---

<sup>1372</sup> David Santillana describe el *ijtiyār* como una elección, el resultado de una deliberación en la que la voluntad ha elegido libremente y en la que se ha reflexionado cuál de las opciones es mejor, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 714-715. Se entiende la alusión que aquí se hace a partir de lo recogido en la Parte quinta del texto de al-Šāṭibī, donde se mencionan las ventas que se llevan a cabo a través de una descripción del producto. Si el comprador elige (mediante *ijtiyār*) adquirir determinadas mercancías que le han sido descritas y el vendedor después no se las entrega, se considera que las ha usurpado.

<sup>1373</sup> Es decir, tanto a los obtenidos de forma ilícita como a los obtenidos de forma lícita.

<sup>1374</sup> En sus *Fatāwā*, Ibn Rušd al-ġadd incluye una fetua en la que recoge cuatro doctrinas jurídicas o *aqwāl* en relación al uso de bienes procedentes de transacciones ilícitas a las que al-Šāṭibī parece estar haciendo referencia. La **primera doctrina** prohíbe cualquier transacción con quien posee bienes ilícitos, incluyendo aceptar donaciones o comida, la **segunda**, permite la venta y demás transacciones, siempre y cuando no se realicen estimando su valor (*bi-l-qīma*), la **tercera** no permite tener tratos con él en los que haya involucrados bienes ilícitos y la **cuarta** sólo prohíbe los tratos comerciales con él en el caso de que conserve algo de lo obtenido de manera ilícita, cf. IBN RUŠD AL-ĠADD, *Fatāwā*, I, pp. 631-648, n° 151.

<sup>1375</sup> Que se añaden a las dos anteriores, de ahí que las numere como tercera y cuarta.

tienen una parte lícita de bienes y una ilícita] ni aceptar sus donaciones, tampoco se permitirá con éstos<sup>1376</sup>.

Parecen ser más frecuentes<sup>1377</sup> estos últimos supuestos en los que la consideración jurídica (*ḥukm*) sobre la corrupción (*istigrāq ḍimmati-hi*) depende de algo que se sospecha (*mawhūm*) y que no está demostrado (*lā baḥṭī*) al no haber ninguna marca que lo señale de manera clara, contrariamente a lo que ocurre en la primera posibilidad<sup>1378</sup>, por lo que [dicha supuesta corrupción] sólo puede dar lugar a una acción legal (*ma'jūd*) si se produce la confesión [por su parte] de que cogió algo de entre lo prohibido, que lo consumió y que dispuso de ello. En el caso de que se trate de una conjetura, de una confesión que no ha sido comprobada y cosas similares, no es apropiado aplicar analogía alguna<sup>1379</sup>. Así, el Profeta de Dios -Dios le bendiga- dijo a 'Umar b. al-Jaṭṭāb -Dios le proteja-:

“Lo que te llega de este tipo de dinero<sup>1380</sup> sin que lo hayas buscado ni solicitado, tómalo, y lo que no te llegue, que tu alma no se afane por ello.”<sup>1381</sup>

A partir de este [hadiz] se permitió tomar y aceptar ese tipo de bienes (*māl*) sin restringirlo<sup>1382</sup> [en determinadas situaciones], añadiéndose a ello el hecho de que las transmisiones (*riwāyāt*) de los Compañeros del Profeta y de las generaciones *salaf*<sup>1383</sup> de entre los ulemas demuestran que ellos pusieron en práctica el contenido de ese dicho del Profeta en

---

<sup>1376</sup> La única diferencia es que los que se incluyen dentro de esta cuarta posibilidad obtienen sus bienes de manera indirecta.

<sup>1377</sup> Lo que parece querer señalarse aquí es un grado de frecuencia mayor, pero la traducción de este pasaje en su conjunto es todavía conjetural.

<sup>1378</sup> En la que es *manifiesto sin que quepa duda alguna* que una persona ha obtenido todas sus posesiones de manera ilícita, aunque no haya nada que se pueda utilizar para demostrarlo.

<sup>1379</sup> *I'tibār* significa reflexión, deducir algo a partir de algo, también reconocimiento legal. Santillana afirma que el término “*i'tibār al-amṭāl*” es sinónimo del *qiyās*, es decir, que es la actividad mediante la cual los juristas determinan la causa (*'illa*) para formular la consideración jurídica respecto a un caso, de manera que después pueden aplicar esa misma consideración, mediante analogía, a los casos sobre los que no se ha desarrollado una jurisprudencia y que comparten la misma *'illa*, SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 722. Mū'il Yūsuf 'Izz al-dīn, *Islamic law: from historical foundations to coteremporary practice*, Edinburgh University Press, 2004, p. 84, explica que *amr mu'tabar* es un asunto legalmente reconocido; dotado de autoridad, válido, y que *maṣlaḥa mu'tabara* es una forma de interés público reconocida por el derecho; este último término es traducido en la literatura inglesa como “*accredited maṣlaḥa*”, cf. *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*, Mehram Kamrava ed., p. 75.

<sup>1380</sup> Es decir, propiedades en las que se mezclan los bienes de procedencia lícita con los de procedencia ilícita. El término *māl* hace referencia al patrimonio de una persona, incluyendo dinero y otro tipo de propiedades, aunque se trata de un término abstracto que no designa bienes concretos.

<sup>1381</sup> Este hadiz está recogido en el *Kitāb al-aḥkām* del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī.

<sup>1382</sup> *Tajšīš* es un término técnico que hace referencia a la particularización de una norma, que pasa de ser una norma de aplicación general a referirse a una situación o un caso concreto. Por tanto, al no haber en este caso *tajšīš* ello significa que el texto del que se deduce la norma no requiere contextualización, sino que se aplica sea cual sea el contexto, v. “*Takhšīš*”, *EI2, Glossary and Index of Terms*.

<sup>1383</sup> El término se refiere a las primeras generaciones de musulmanes “*Salaf*”, *EI2, Glossary and Index of Terms*.

su sentido general<sup>1384</sup>, así como el hecho de que aceptaran regalos procedentes de gobernantes injustos (*wulāt al-ŷawr*). Por tanto, este asunto que estamos tratando no se incluye en aquello a lo que se refiere el hadiz: “Sustituye lo que te hace dudar [sobre su licitud] por lo que no te hace dudar (da’ mā yarībuk ilā mā lā yarībuk)”<sup>1385</sup> y su doctrina.

En todo esto hay aspectos ambiguos (*umūr muštābihāt*)<sup>1386</sup> si bien sus disposiciones no son contrapuestas ni se contradicen. Estos hadices hacen referencia a la mezcla de lo lícito restringido (*al-ḥalāl al-maḥṣūr*) y lo ilícito restringido (*al-ḥarām al-maḥṣūr*)<sup>1387</sup>, por lo que no se pueden hacer extrapolaciones regulándose las obligaciones a partir de suposiciones y conjeturas sin pruebas concretas. Así, en el caso del que practica la usura (*huwa alladī yarbī*) lo manifiesto se asemeja a la suposición y de ahí lo que aparece en las doctrinas del *salaf* respecto a sus actos:

*“De Ibn al-Mas’ūd se cuenta que le dijeron sobre un vecino: “no se abstiene de “comer” usura (ribā) ni de coger lo que no es lícito; nos invita a su comida y cuando tenemos necesidad, le pedimos prestado.” Dijo [Ibn al-Mas’ūd]: “Si te invita a su comida, acéptala y si tienes necesidad, pídele prestado, pues el pecado es para el que lo come y para ti son sus bondades.”*

*“Le consultaron a Ibn ‘Umar y le dijeron sobre un vecino que “comía” usura: “Me invita a su comida, ¿la acepto?”, contestó [Ibn ‘Umar]: “Sí.”*

*“Le preguntaron a al-Najā’ī sobre el hombre que heredó un dinero que tenía una parte lícita y una parte ilícita y contestó que no le estaba prohibido sino aquello que fuese ilícito de manera evidente. Añadió: “si alguien hereda un dinero en el que se mezcla lo ilícito con lo lícito sin que el que lo ha heredado sepa cuál es la parte lícita y cuál la ilícita, esa herencia no le es prohibida mientras no pueda separar lo lícito de lo ilícito.”<sup>1388</sup>*

*“Contaron de Sa’īd b. Ŷubayr, que pasó junto a los perceptores del diezmo que tenían en sus manos unos racimos y les dijo: “He sido informado en relación a los beneficios que estáis obteniendo que lo ilícito recaerá sobre vosotros y lo lícito será para nosotros.”<sup>1389</sup>*

*Le preguntaron a Ibn Abī Dī’b: “Aquel a quien le dieron un dinero entre el que se sabía que había una parte lícita y una ilícita mezcladas, ¿debe aceptarlo?”, respondió: “Sí, lo que no se sabe si es ilícito no le afectará.”<sup>1390</sup>*

<sup>1384</sup> El término *‘umūm* es un término técnico que indica que el texto del que se deduce la norma es de aplicación general. Su antónimo es *juṣūṣ*, de la misma raíz que *tajṣīs* y que hace referencia a que una norma se aplica solo en determinados casos, “‘Umūm wa-khuṣūṣ”, *EI2, Glossary and Index of Terms*.

<sup>1385</sup> Es un hadiz atribuido al Profeta, clasificado como *ṣaḥīḥ* y transmitido por al-Tirmidī y al-Nasā’ī.

<sup>1386</sup> El término *muštābihāt* remite a aquellos textos cuyo sentido no está claro y por tanto presentan problemas a la hora de deducir de ellos normas y calificaciones jurídicas, KINBERG, “*Muḥkamāt and mutashābihāt* (Koran 3:7): implication of a Koranic pair of terms in Medieval exegesis”.

<sup>1387</sup> Es decir, se refieren a casos concretos, no generales.

<sup>1388</sup> Es decir, si llegara el caso de que alguien pudiera demostrar qué parte fue obtenida de manera ilícita, entonces estaría obligado a renunciar a esa parte.

<sup>1389</sup> Es una referencia a las recompensas y castigos en la Otra vida. Es decir, se asume que en esta vida hay quien se beneficia de lo ilícito de una manera que no se puede evitar. El único consuelo es saber que tras la muerte obtendrá el castigo que merecen y que quienes hayan actuado correctamente eludiendo todo lo ilícito serán recompensados.

<sup>1390</sup> Traducción conjetural.

Estas formulaciones tenían un sentido general que nuestros juristas<sup>1391</sup> no restringieron en cuanto a la regulación de las obligaciones. A pesar de que esos bienes [a que se refieren los hadices] son aquellos cuya procedencia nuestros juristas no tomaron en consideración, lo que predomina es un reconocimiento legal a partir de la suposición de que se trata de personas corruptas. Y sin embargo, nuestros juristas no detallaron que el objeto de reconocimiento legal es aquello que [la persona en cuestión] tiene en su poder y no la regulación de la obligación.<sup>1392</sup>

Los ulemas han discutido sobre esto sin aclararlo como tampoco lo hicieron los ulemas de las antiguas generaciones como al-Ṭabarī, al-Gazālī, al-Abyārī y otros como ellos.

Y ello es así porque Dios Altísimo declaró lícita la comida de de las gentes de los Libros (*ahl al- kutub*) a pesar de que la mayor parte de ellos están en contacto con muchas cosas prohibidas, como las impurezas (*naḡāsāt*)<sup>1393</sup> procedentes de la sangre<sup>1394</sup>, del vino, de la carne de cerdo, ya que las gentes del Libro no se preservan de aquello que produce *naḡās* como lo hacen los musulmanes. A pesar de esto, Dios declaró lícito (comer su comida) de forma absoluta (*bi-iṭlāq*) y las generaciones *salaf* lo permitieron, siempre y cuando esa comida no fuese un alimento impuro en sí mismo o algo que se hubiese prohibido comer expresamente (*bi-'alāma mu'ayyana*)<sup>1395</sup>. Lo mismo ocurre con las ganancias que las gentes del Libro obtienen de la comida (que venden), ya que la mayor parte de esas ganancias proceden del dinero obtenido<sup>1396</sup> por vender vino, cerdo, de la usura y del lucro injustificado. Y nuevamente, a pesar de ello, Dios permitió comer de su comida de manera absoluta y, además, el Altísimo<sup>1397</sup> permitió que los musulmanes recaudasen la *ḡizya* que ellos pagan a pesar de que la mayor parte de sus ganancias proceden de estos asuntos. Por ello, al-Ṭabarī estableció que era correcto tener transacciones con aquellos de quienes los musulmanes no saben de dónde obtienen sus ganancias y las pruebas (*adilla*) de la *ṣarī'a* son muchas en este sentido.

---

<sup>1391</sup> Creo que se refiere a los juristas malikíes. Sobre los distintos significados del término *ahl*, v. LATHAM, “Observations on some Arabic words and their meanings”.

<sup>1392</sup> Traducción todavía conjetural.

<sup>1393</sup> *Naḡās* es un término técnico que hace referencia a la impureza resultante del contacto con ciertas sustancias, como el esperma, el pus la orina, el licor y demás. Cuando se entra en contacto con ellas, es necesario un proceso de purificación ritual, aunque se trata de un estado de impureza ritual menor que también recibe el nombre de *ḡadāt*; el estado de impureza ritual mayor se denomina *ḡanāba*, v. BOUSQUET, “Ḥadāth”, *EI2*.

<sup>1394</sup> En el islam está prohibido comer sangre.

<sup>1395</sup> Como el cerdo. Es decir, se podía comer algún producto que hubiese podido estar en contacto con carne de cerdo, pero no la carne de cerdo en sí misma.

<sup>1396</sup> En el texto se utiliza el término *aṭmān*, el plural de *ṭaman*, que significa precio.

<sup>1397</sup> En el texto aparece ع, que es la abreviatura de *ta'ālā*.

## SEGUNDA PARTE

¿Se aplica acaso al corrupto la jurisprudencia (*ḥukm*) relativa al incapacitado por deudas (*al-maḍrūb 'alā yaday-hi*) por sentencia del juez, o no?<sup>1398</sup>

Este asunto implica dos supuestos (*wayḥān*):

- El primero es que [en el caso del deudor] la reclamación por deudas contra él (*tibā'atu-hu*)<sup>1399</sup> haya sido iniciada por personas de buena reputación (*ma'rūfiyyūn*), pues en este caso si ellos le denunciasen (*qaddara 'alay-hi*), el juez estaría obligado a iniciar un proceso [contra él] en nombre de esas personas, que es lo prescrito en lo relativo a la personalidad jurídica (*ḍimma*) de aquel que ha sufrido usurpación, injusticia o algo parecido.
- El segundo es que no haya sido ese tipo de personas quienes hayan hecho una reclamación contra él, sino gentes cuya reputación no es conocida, o de las cuales se desconocen sus defectos, o bien aquellos que tienen por costumbre no cumplir con su obligación o quienes exaltan los beneficios de las bebidas alcohólicas, las bondades del adivino (*kāhin*), el *ribā*, la prostitución y todo lo similar a eso.

En cuanto al primer supuesto, no parece haber duda de que nos hallamos ante un caso como el del incapacitado, es decir, que no se permite tener tratos comerciales con él ni aceptar sus donaciones siguiendo la cuarta doctrina<sup>1400</sup>, según la cual Ibn Rušd ya dijo al respecto que no era lícito [tratar con él] y tampoco según la primera doctrina, que establece que no está permitido tener tratos con él en ningún caso. Todo esto indica que para Ibn Rušd este caso es como el relativo al incapacitado.

Respecto al segundo supuesto, se deduce de la doctrina de Ibn Rušd que las cuatro doctrinas pueden aplicarse. Por lo que se refiere a al-Tūnisī, parece haber establecido una división de acuerdo con dos opiniones:

Por lo que se refiere a al-Tūnisī, parece haber establecido una división de acuerdo con dos opiniones:

---

<sup>1398</sup> A aquella persona cuyo capital es superado por sus deudas se le incapacita, es decir, que se le impide que lleve a cabo por su cuenta determinadas transacciones económicas que, al disminuir su capital, irían en perjuicio de sus acreedores y demás personas con las que tuviese deudas, a las cuales la ley protege para que puedan cobrar sus deudas cuanto antes. Lo que se plantea aquí es si el juez puede actuar contra el corrupto de la misma manera que lo hace en el caso del endeudado que se acaba de describir.

<sup>1399</sup> La raíz *t-b-'* en forma III significa iniciar una acción judicial contra alguien o reclamar una deuda, v. FERIA, *Diccionario de términos jurídicos*, p. 92; CORRIENTE, *Diccionario árabe-español*, p. 74.

<sup>1400</sup> Si alguien reclama, debe reclamar algo concreto y, según la cuarta doctrina, como expliqué en la primera parte, cuando alguien conserva algo de lo que obtuvo de manera ilícita, no es lícito tener tratos comerciales con él.



- Una de las opiniones es que se le debe aplicar la jurisprudencia del insolvente (*muflis*)<sup>1401</sup>.
- La otra [dice] que es como aquel cuyo patrimonio corresponde en su totalidad a sus deudas (*man aḥāṭ al-dayn bi-māli-hi*)<sup>1402</sup>, al cual le está permitido pagar a algunas de las personas con las que tiene deudas (*guramā*'), dejando de pagar a otras.

Estas dos opiniones de al-Tūnisi se sustentan en la existencia de opiniones discrepantes procedentes de Mālik al respecto.

En cuanto a sus donaciones y a comer su comida, no es lícito en opinión de Mālik, al contrario de lo que sostienen los juristas de Irak<sup>1403</sup> (*ḥanafīes*), que consienten la aceptación de sus donativos. Pero si reflexionamos sobre lo que se ha transmitido de Mālik acerca de varias cuestiones concretas relativas al incapacitado, resulta evidente que es lícito aceptar sus regalos o sus donaciones, y que no se le puede llevar a juicio si la persona con la que tiene la deuda no es alguien cuya identidad se conozca.

En el *Muwatta'*, en la recensión de Ibn Bukayr, le preguntaron [a Mālik] sobre un hombre que murió sin haber dado la limosna legal (*zakāt*) de su dinero<sup>1404</sup>. Respondió:

*“Creo que hay que cogerlo (el zakāt) de su patrimonio, sin que supere el tercio [de libre disposición], dándole [al zakāt] prioridad sobre los legados.”*

Dijo Mālik: *“Esto en el caso de que el fallecido así lo hubiese dispuesto en su lecho de muerte, ordenando que así se hiciese. Creo que eso (el pago del zakāt) es equiparable a las deudas pendientes y por eso [los mālikīes] somos de la opinión de que el pago del zakāt tiene preferencia sobre los legados.”*

Añadió: *“Aunque el fallecido no lo disponga, el que lo haga su familia es bueno y más cercano a lo correcto.”*

Algo similar a esto aparece en la recensión del *Muwatta'* de Yaḥyā<sup>1405</sup>. Mālik dijo:

*“Si (los herederos) [dan el zakāt], debe ser de forma consensuada, ya que no están obligados por este dicho a pagar un precio que no es su deber asumir si el fallecido no lo dispuso.”*

<sup>1401</sup> La consideración de insolvente (*muflis*) es la que se ha descrito en la nota 28, SANTILLANA, *Istituzioni*, I, pp. 135-138.

<sup>1402</sup> Se diferencia del *muflis* en que, a pesar de ser considerado insolvente por algunos juristas, su patrimonio es suficiente para pagar sus deudas, v. SANTILLANA, *Istituzioni*, I, p. 135.

<sup>1403</sup> Expresión que responde a la primera diferenciación geográfica entre distintas tendencias jurídicas. Los *ahl al-'Irāq* corresponden a los ḥanafīes mientras que los *ahl al-Ḥiṣyāz* a los mālikīes, SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 21-34.

<sup>1404</sup> Además de quienes comercian con bienes ilícitos o quienes obtienen ganancias de actividades como la usura o la prostitución, quien no paga el *zakāt* también posee bienes de los que se considera ilícito que disponga, así como el usurpador (*gāṣib*) o el que encuentra una propiedad y no lo proclama públicamente (*multaqiṭ*). Por ese motivo, el jurista señala que la jurisprudencia en torno al *mustagiriq al-dimma* es la misma que la establecida para el usurpador o el *multaqiṭ* en ciertos casos, ya que, a éstos, también puede considerárseles corruptos.

<sup>1405</sup> Se refiere a Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī, v. MĀLIK, Sección 7: “El *zakāt* en los legados”, libro 17: “Libro del *zakāt*”, *Muwatta'*.

No hay nada malo en que ellos hereden todo el dinero y lo gasten y, aunque lo conserven [y no lo hayan gastado], lo que se dijo respecto al pago del *zakāt* es válido, pero en el capítulo de las liberalidades<sup>1406</sup> se les recomienda que lo paguen. Esto es una prueba o argumento jurídico (*dalīl*) de que es lícito para alguien que recibe un regalo o una donación [de alguien corrupto], consumirlo, disfrutarlo y, en cuanto a venderlo o comprarlo, se permite<sup>1407</sup>.

Del mismo modo, todo lo que dispuso el fallecido de limosnas expiatorias en todas sus variantes son obligaciones suyas y no de sus herederos, por lo que no se les debe forzar a pagarlas, excepto del tercio de libre disposición si así se dispuso. En cuanto todo lo demás, es lícito para ellos según la opinión de Mālik y sus compañeros y algo que no ha sido dispuesto [en el testamento] no están obligados a cumplirlo. Es lícito para ellos el dinero heredado, excepto si el dinero no se encuentra en propiedad legal del fallecido [en el momento de su muerte] como el dinero adeudado de cualquier forma (que es propiedad legal de aquellos a quienes se lo debe). Si ese es su caso, no es lícita la herencia de ninguna manera porque Dios (al-Barr)<sup>1408</sup> dijo:

“Una vez cumplido lo establecido en el testamento y la deuda, sí [es lícita la herencia].<sup>1409</sup>”

Es parecido en su forma a lo que no está presente.

Al-Bāyī, en el apartado dedicado al reparto del *zakāt*, menciona que los herederos no tienen que pagarlo cuando reciben la herencia, en oposición a al-Šāfi‘ī, que dice que el *zakāt* es completamente obligatorio, como las deudas.

La diferencia entre este apartado y el primero es que el derecho aquí es de alguien desconocido (*al-ḥaqq hāhunā li-ma‘yḥūl*) que no puede reclamarlo ni anularlo ante el magistrado (*ḥākim*), como en el caso en que alguien protesta contra la manumisión establecida [por un testamento] de un esclavo cualquiera, caso en el que no se puede sentenciar, aunque existen algunas divergencias, mientras que respecto a la manumisión de un esclavo al que se ha nombrado explícitamente [en el testamento], si se puede reclamar. En el caso del derecho que corresponde a alguien que se ha especificado quién es (*al-ḥaqq li-*

<sup>1406</sup> No están obligados a pagarlo pero es bueno que lo hagan.

<sup>1407</sup> Con esta cuestión aparece un asunto adyacente y es si el dinero que proviene de una actividad ilícita hace que cualquier futura transacción sea ilícita también o si se permite su utilización en algunos casos excepcionales como en el de la herencia de un dinero del que no se ha pagado el azaque. En relación a esto, hay un artículo en el que Miquel Barceló describe la postura del jurista zāhirī Ibn Ḥazm respecto a algo similar; Ibn Ḥazm era partidario de los Omeya y solo consideraba legales los impuestos que éstos cobraban, rechazando como ilegales los impuestos cobrados por los reyes de taifas. La ilegalidad del cobro de dichos impuestos, en su opinión, hacía ilegal cualquier transacción llevada a cabo con el oro que ya hubiese entrado en ese círculo de ilegalidad y, seguramente, Ibn Ḥazm podría haber considerado como *mustagriqū l-dimma* a sus cobradores, v. BARCELÓ, “Ruedas que giran en el fuego del infierno”.

<sup>1408</sup> En referencia a uno de los 99 nombres de Dios que significa “el Justo”.

<sup>1409</sup> Corán IV: 12.

*mu'ayyan*), el proceder oportuno es sentenciar al respecto y devolver a su dueño lo que le perteneciese<sup>1410</sup>.

Así se establece en el texto en el que se pregunta a Ibn al-Qāsim si, en el caso de quien muere sin haber pagado el *zakāt*, sus herederos deben pagarlo, siendo su respuesta que no se les debe reclamar, igual que cualquier otra cosa, si no fue dispuesta [en el testamento].

Quien sigue ese camino concreto aceptando lo que le han dejado en herencia [sin pagar el *zakāt*]<sup>1411</sup> es como quien tiene tratos comerciales con el ḥarbī que trata con el vino, el cerdo, la adivinación, la prostitución y todo lo similar a eso.

Lo expuesto aquí tiene tres apartados:

- Lo determinado injusto (*mazlūm*), aquello de lo cual es considerado reprobleable disfrutar su uso.
- Lo desconocido (*ma'yhūl*), aquello de lo cual se desconoce su origen y si se ha obtenido de manera reprobleable o con conformidad (*bi l-riḍā*).
- Lo concreto obtenido con conformidad por ser como es (*li-kawni-hi miṭla-hu*). Es lo opuesto a lo prohibido y disfrutarlo está permitido teóricamente (*naẓr wa-ḥtimāl*).

### TERCERA PARTE

Trata sobre la comprobación de la jurisprudencia acerca de lo que expusimos. Has de saber que si presto atención a lo que los juristas de las escuelas jurídicas consideraron en torno a esta cuestión, la opinión (*al-naẓar*) se divide en dos corrientes (*ḍarbayn*):

En cuanto a la primera, la doctrina (*al-qawl*) recomienda que [al sospechoso de ser corrupto] se le aplique la misma consideración legal (*ḥukm<sup>an</sup>*) que al **incapacitado por deudas** (*al-maḍrūb 'alā yadī-hi*), con la imposibilidad de demandarle [que eso implica] para aquellos con los que contrajo la deuda (*al-guramā'*), pues [el incapacitado] queda al cuidado de la autoridad que le protege de sus acreedores para que cejen en su empeño como aquél que tiene abandonar algo mediante coerción (*ka-l-tārik bi-l-ikrāh*)<sup>1412</sup>. No se puede emitir sentencia de acuerdo con la ley divina (*ṣar'<sup>an</sup>*) ni contra él, ni sobre los bienes que le queden sin que se los reclamen ya que, si se los reclamasen [oficialmente], pasarían a ser como lo decretado respecto a lo reclamado y no sería correcto que dispusiera de ellos para una transacción comercial, ni que los donase, ni otras [actividades].

---

<sup>1410</sup> Esto quiere decir que aquel con el que alguien tiene una deuda puede reclamar la anulación de la manumisión de un esclavo de su deudor para que le pague lo que le debe, pero sólo en el caso de que se conozca la identidad del esclavo a quien el fallecido tenía intención de manumitir.

<sup>1411</sup> Traducción conjetural.

<sup>1412</sup> Traducción conjetural.

En cuanto a **la segunda** corriente<sup>1413</sup>, la doctrina establece que no debe ser [considerado] como el incapacitado, ni tampoco como aquel cuyo patrimonio corresponde totalmente a las deudas que ha contraído, sino que el asunto en lo que se refiere a eso es más sutil (*ajaff*) y la explicación de ello es que entre aquello que está en su poder no se encuentra nada que deba ser restituido a alguien en concreto (*lam yūyad la-hu mustahaqq mu'ayyan mā*)<sup>1414</sup>. En la propiedad encontrada (*luqta*) sujeta a proclamación pública [también puede suceder que] no haya nada concreto que deba ser restituido a alguien y, aunque difieren las [dos] maneras en que la propiedad ha sido adquirida<sup>1415</sup>, eso no impide que [al corrupto] se le pueda aplicar<sup>1416</sup> la doctrina jurídica sobre **la propiedad encontrada** [en algunos aspectos], como en el caso de que deteriore algo que pertenece a otra persona, done un bien usurpado o robe el uso de algo, [y eso son cosas de las que] el dueño de ese bien no es responsable, igual que en caso de deterioro de otra manera, casos éstos en los que [el usurpador es el responsable y] debe compensar [al usurpado con algo] de un valor superior o igual<sup>1417</sup>.

Respecto a eso se estableció/decidió (*taqarrara*) en esta situación que cuando eso es así, hay una parte de pecado por la obtención de beneficios<sup>1418</sup> sin que exista confusión en ello (*lā iškāl fi-hi*) [entre los juristas] y [también] una parte de adquisición de una obligación (*'imārat al-dimma*)<sup>1419</sup> también aparece [respecto a varias posibles situaciones]:

**Que se hayan tomado bienes que pertenecen a alguien al que se conoce.** Cuando [esos bienes] son de entre aquellos de lo que le es lícito disponer al que se los encuentra según [la jurisprudencia de la] *luqta* [puede disponer de ellos] con la condición de responsabilizarse de [compensar a] su dueño si ambos se enteran de que eso es lo que se establece en la

---

<sup>1413</sup> En esta sección, mediante la aplicación al corrupto de la jurisprudencia sobre la propiedad encontrada (*luqta*), el jurista plantea una posibilidad alternativa a la incapacitación, y es que aquellos que tengan tratos comerciales con personas de las que se sospecha que tienen bienes de procedencia ilícita, tengan derecho a pedir que un tercero avale a aquel con el que van a tratar para asegurarse de que, si el dueño legítimo aparece, la responsabilidad recaiga sobre el que los obtuvo de manera ilícita, y no sobre ellos.

<sup>1414</sup> Es decir, que la cuestión se centra en qué debe hacerse cuando el corrupto debe devolver algo que ya no está en su poder ya que, si se le incapacita, eso puede ir en contra de los intereses de quienes le reclamen algo concreto.

<sup>1415</sup> Mientras que el corrupto adquiere los bienes a través de una actividad ilícita, el que se encuentra una propiedad no comete ninguna ilegalidad, por lo que una forma de adquisición es ilícita y la otra no.

<sup>1416</sup> Traducción conjetural.

<sup>1417</sup> En este caso, no parece estarse utilizando el término (*ḡamān*) en el sentido de garantía como actividad aislada, sino en relación a lo usurpado, siendo así que, cuando no se puede devolver a su dueño lo que reclama, el deudor debe ofrecerle una compensación. Es lo que aparece en la *Bidāya* de Ibn Rušd con el sentido de “responsabilidad” en relación a lo usurpado, cf. IBN RUŠD, “The book of *ḡaṣb* (usurpation)”, *The Distinguished Jurist's Primer*, II, p. 383.

<sup>1418</sup> Traducción conjetural.

<sup>1419</sup> Parece referirse a que, en casos en los que se ha obtenido algo de manera ilícita, no sólo se ha cometido un pecado, sino que se ha adquirido la obligación de compensar al dueño legítimo mediante un garantía para compensarle si aparece, como establece la jurisprudencia sobre la propiedad encontrada, v. SANTILLANA, *Istituzioni*, II, p. 4.

cuestión al respecto (*fī mas'alati-hi*), porque eso es lo que quiere decir (*li-anna-hā fī l-ma'nā miṭla-hā*) y solamente hay divergencia en torno a cosas que no son relevantes.

Cuando se establece que **no está bien** (*'ayyaba 'alay-hi*) **disponer de lo adquirido, que pertenece a unos dueños a los que no se conoce, o el disponer de ello en beneficio de los musulmanes**, también se hace lo anterior<sup>1420</sup>, aunque hay confusión en torno a esto. Respecto a ambas decisiones es necesario que se responsabilice de compensar a sus dueños si [alguno] aparece. Su consideración jurídica se asemeja a la de la propiedad encontrada en su significado, porque hace referencia a quien hace uso [de los bienes] o los da como limosna y respecto a ambas decisiones tiene responsabilizarse sin que haya diferencia (*farq*) entre las dos cuestiones que influya a su jurisprudencia, pues se dijo: “La diferencia es que en la *luqta* solamente es correcto disponer de la propiedad encontrada tras su comunicación pública y su [intento de] enmienda (*ba'da ta'rīfī-hi wa nazīri-hi fī-hā*), que para nosotros es la búsqueda de los dueños para hacerles llegar sus bienes y esa [enmienda] no es válida (*lā yaṣlah*) si no existe arrepentimiento.” Nuestro discurso en Egipto dice que la rectificación implica la renuncia por parte del *multaqiṭ* de lo que no haya sido proclamado o de lo que se conozca pero sea ilícito y eso es lo que nosotros opinamos sobre ello. La respuesta es que esta diferencia ha sido pasada por alto porque no influye<sup>1421</sup> (en la consideración jurídica), y solamente influye en la responsabilidad, y respecto a si se debe proclamar [el haber encontrado una propiedad] antes de disponer de ella, como cuando dijimos:

“Según la doctrina de Ibn al-Qāsim [el que se encuentra la propiedad] está prevaricando o robando su uso (*ta'addā*)<sup>1422</sup> al tomar posesión de ella con otro objetivo que no sea el de hacerlo público, o si la toma en custodia para informar de ella pero no la devuelve y ésta se pierde. Si se apropia de los bienes con el fin de proclamarlos y los proclama, no tiene que responsabilizarse de la compensación a menos que vaya a disponer de los bienes.” La diferencia solamente estriba en si se responsable desde el principio o no<sup>1423</sup>.

Respecto a los casos en que **se puede disponer de ello cuando el propietario aún se desconoce**, las diferencias se reparten en dos categorías. Si [el dueño] se desconoce, es lícito que disponga de los bienes si se responsabiliza de compensarle [en caso de que aparezca], y se le puede vender, comprar, aceptar sus regalos y todo lo similar a eso.

En relación a eso, es lícito para aquel a quien el usurpador ha quitado algo, lo ha deteriorado o gastado y aquel con cuyos bienes alguien haya cometido cualquier delito, que [el corrupto] le compense por su valor monetario o por el precio de la sangre. [También] es lícito [responsabilizarse de las pérdidas del] arrendador, tanto si éste arrienda bienes como si

---

<sup>1420</sup> Responsabilizarse de compensar al dueño en caso necesario.

<sup>1421</sup> Traducción conjetural.

<sup>1422</sup> SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 461-464.

<sup>1423</sup> Esta parte hace referencia a las obligaciones derivadas de los actos ilícitos como el robo o la usurpación, v. SANTILLANA, *Istituzioni*, II, pp. 452-464.

arrienda servicios -como el alquiler del servicio de una alfajeme (*ḥaŷŷāma*)<sup>1424</sup>-. [Todos estos] podrían tomar esa compensación de los bienes que tiene en su poder [el corrupto] sin repartirla (*min ḡayr muḥaṣṣa*)<sup>1425</sup> [con aquellos con los que tiene deudas] y casarse con ese dinero y todo lo que se puede hacer con el dinero cuyo origen es lícito<sup>1426</sup>. Esto no está incluido en aquello a lo que se refería Mālik cuando le preguntaron si el matrimonio para el que se teme que se ha utilizado algún dinero prohibido es parecido al adulterio y respondió:

*“Sí, pero yo no lo digo.”*

Lo siguiente ya se trató en el primer apartado, y es que, **cuando aquellos que han reclamado sus deudas son personas cuya identidad se conoce** (*‘alà l-ta’yīn*), **éstos pueden demandarle** oficialmente si no existe impedimento.

En ese caso, en opinión de Ibn Rušd no es lícito, para aquel con cuyos animales o esclavas otro ha cometido un delito (como robar su uso), recibir una compensación [del corrupto] por su valor estimado, según la cuarta doctrina<sup>1427</sup>, porque eso supone un perjuicio para quienes le han demandado por deudas. Dijo:

*“No le está permitido al que arrienda sus servicios tomar de ahí [de los bienes reclamados] un salario por su servicio, ni [son lícitas sus] donaciones (liberalidades) en general porque eso supone un perjuicio para los demandantes.”*

Añadió:

*“Si el salario para quien arrienda sus servicios pertenece a su patrimonio [y no a lo que alguien le ha reclamado], entonces tiene lugar como [cualquiera de] sus transacciones comerciales según lo que se mencionó en cuanto a cómo deben llevarse a cabo, tal y como se mostró, aunque, en su sentido literal hay un problema (fi ṣāhīri-hi muškīl) y puede aparecer recogido en [el capítulo de la] iŷāra (arrendamiento).”<sup>1428</sup>*

En cuanto aquellos con cuyos bienes no declarados alguien ha actuado de manera ilícita (*ŷināya ‘alà al-māl bi-ḡayr ṣāhīr*), lo más adecuado en este sentido es lo que mencionó al-Tūnīsī, [quien opina] que no es lícito que reciban nada [del corrupto] a menos que lo repartan con las personas con las que éste tuviera deudas. Esto es un asunto que no se puede demostrar, porque los bienes no han dejado de estar en su poder [por lo que puede estar mintiendo] y aquello que se considera ilícito al final (tras la reclamación), no tenía por qué

<sup>1424</sup> Persona que se encargaba de hacer sangrías. El término pasó al castellano con el significado de ‘barbero’ según el DRAE. Sobre este trabajo véase MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 287.

<sup>1425</sup> El término *muḥaṣṣa* es un término técnico que hace referencia al reparto de los bienes de un incapacitado entre sus acreedores, cf. IBN RUŠD, “The book of *Taflis* (insolvency, bankruptcy)”, *The Distinguished Jurist’s Primer*, II, p. 342.

<sup>1426</sup> En esta parte parece referirse a la cuestión sobre si la garantía del corrupto es aceptable, ya que puede contener bienes de procedencia ilícita.

<sup>1427</sup> Recordemos que, siguiendo la cuarta doctrina, no está permitido el trato comercial con alguien que tenga en su poder algo concreto de lo que obtuvo de manera ilícita.

<sup>1428</sup> Traducción conjetural.

serlo al principio (antes de la reclamación), como en el caso de que le hubiese pedido algo prestado (*kamā idā istadāna*) antes de que haya sido reclamado.

Hay que incluir hasta al último con el que se haya contraído una deuda junto con quien le precedió, como dijo Ibn Rušd en su consideración jurídica sobre el incapacitado, aunque en su doctrina no dice que aquel con cuyos bienes alguien haya cometido un delito debe ser incluido con los demás tras haber reclamado éstos. Es más, no debe indemnizársele por el valor o el precio hasta que [el corrupto] entregue lo que no ha incluido con las otras cosas [reclamadas], o hasta que se una a él otra persona a la que también deba algo (*garīm*), o si sobra después de pagar a los primeros [demandantes] sus deudas de manera preferente<sup>1429</sup>.

En cuanto a la falta absoluta de garantía, no es lícita en la jurisprudencia (*fiqh*) y Dios es el más sabio. Esta es la consideración jurídica sobre quien arrienda de una propiedad su uso a cambio de bienes cuando esos bienes [a su vez] tienen un uso<sup>1430</sup> y debe aplicársele la misma jurisprudencia que a aquel que hubiera usurpado dinares o dirhames que todavía conserve, quien tiene que responsabilizarse [de compensar a su dueño]<sup>1431</sup>.

Así termina la tercera parte.

---

<sup>1429</sup> Traducción conjetural.

<sup>1430</sup> Parece estar haciendo referencia a quien alquila algo a cambio de otros bienes de los cuales obtiene beneficios.

<sup>1431</sup> Esto hace referencia a que cuando alguien usurpa dinares o dirhames, el usurpado no puede demostrar que los que el usurpador tiene en su poder sean los suyos, cf. IBN RUŠD, “The book of *gaṣb* (usurpation)”, *The Distinguished Jurist’s Primer*, II, p. 383-393.





**‘Abd Allāh al-‘Abdūsī:** Alfaquí de Fez que murió en el año 849/1446. (BROCKELMANN, *S I*, 599.)

**‘Abd Allāh b. Ibād al-Murri al-Tamimi (Abū ‘Ubayda):** Fue el fundador de la secta jāriyī conocida como *Ibāḍiyya* o *Abāḍiyya* en el año 65/684-5. Su fecha de muerte es un dato desconocido. (LEWICKI, T., “Al-Ibāḍiyya”, *EI2*.)

**‘Abd al-Razzāq:** Conocido como al-Ṣan‘ānī por ser originario de la capital de Yemen. Al igual que su padre, era tradicionista y murió alrededor de 211/827. Su colección de hadices *al-Muṣannaḡ* no se llegó a considerar canónica debido a que transmitía de memoria y cometía errores, aunque algunos tradicionistas posteriores tales como Ibn Ḥanbal, Muslim o al-Bujārī, aceptaron gran parte de su transmisión. (MOTZKI, H., “Al-Ṣan‘ānī”, *EI2*.)

**Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Qāsim al-Qabbāb:** Jurista de Fez que murió en el año 708/1310. (BROCKELMANN, *S II*, 346.)

**Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muhammad b. Aḥmad al-Muqri’:** Jurista de la ciudad de Fez que vivió en el siglo IX/XV<sup>1433</sup>.

**Abū ‘Abd Allāh al-Saraqṣṭī:** De nombre Muhammad b. Muhammad, Abū ‘Abd Allāh al-Anṣarī al-Saraqṣṭī fue un muftí y asceta de la Granada nazarí que murió en el año 863/1459. (LÓPEZ ORTIZ, J., “Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV”, *Al-Andalus*, VI (1941), p. 86; AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy*, p. 314.)

**Abū ‘Abd Allāh al-Zawāwī:** Alfaquí tunecino que vivió en el siglo VII/XIII. Vivió en Bugía y fue maestro de Abū Zakariyā’ Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Walīd al-Šiblī<sup>1434</sup>, el autor de la obra sobre los *mustagriqū l-dimma* que mencioné en la introducción a la edición y traducción al manuscrito de al-Šāṭibī. LAGARDÈRE, V., *Histoire et Société*, p. 131; KAḤḤĀLA, *Mu’yaṃ al-mu’allifin*, III, p. 309.)

---

<sup>1432</sup> Agradezco a mis compañeros de proyecto Jesús Téllez y Estrella Samba la ayuda que me han proporcionado para la elaboración de este glosario.

<sup>1433</sup> LAGARDÈRE, V., *Histoire et Société*, p. 167; Los datos que Lagardère aporta sobre este jurista sólo coinciden en parte con los de M. b. M. b. Aḥ. b. Abī Bakr b. Yaḥ. b. ‘Ar. b. Abī Bakr/ Bakr b. ‘A. (b. Dāwud); Abū ‘Aa.; al-Maqqarī al-Ŷadd; al-Quraṣī al-Tilimsānī, muerto en 759/1357, v. AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy* 89, 420-7 (550).

<sup>1434</sup> AL-ŠIBLĪ, *Al-Taqsīm wa-l-tabyīn fī ḥukm amwāl al-mustagriqīn (min al-ẓulma wa-l-gāṣibin)*, p. 31.

**Abū ‘Azīz:** Jurisconsulto de Bugía que vivió en el siglo VIII/XIV<sup>1435</sup>.

**Abū Dā‘ūd:** Tradicionista nacido cerca de Basora cuya obra principal fue el *Kitāb al-Sunan*, considerada como una de las seis colecciones canónicas de hadiz. Murió en el año 275/889. (ROBSON, J., “Abū Dā‘ūd al-Sidjistānī”, *EI2*.)

**Abū l-Ḍiyā’ Misbāḥ b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Yāṣilūtī:** Jurisconsulto de Fez que murió en el año 750/1349. (AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy* 89, 608-9 (749))

**Abū l-Farāy al-Tūnisī:** Jurista tunecino del siglo VI/XII<sup>1436</sup>.

**Abū Ḥanīfa:** Teólogo y jurista, epónimo de la escuela ḥanafī, nació en el año 80/699 y murió en Bagdad en 150/767 estando en prisión. Vivió en Kufa, donde ejercía de fabricante y vendedor de un tipo de seda. No compuso ninguna obra, aunque dictó sus opiniones a sus discípulos, con quienes las discutía. Conocemos, por lo tanto, su doctrina a través de las obras de dos de sus alumnos principalmente: Abū Yūsuf y el discípulo de este, al-Šaybānī. (SCHACHT, J., “Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Thābit”, *EI2*.)

**Abū l-Ḥasan al-Rammāḥ**<sup>1437</sup>: Jurista tunecino que murió en 749/1348.

**Abū l-Ḥasan al-Šagīr:** Jurista de la ciudad de Fez llamado ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥaqq al-Yālīṣūtī que murió en el año 719/1319. (KAḤḤĀLA, “Abū l-Ḥasan al-Šagīr ‘Alī b. Muḥammad”, *Mu‘yam al-mu‘allifin*, VII, p. 207.)

**Abū Ishāq al-Šāṭibī:** Alfaquí uṣūlī (especialista en la metodología del derecho) andalusí que nació y murió en Granada sobre el año 790/1388. Su familia provenía de Játiva. También escribió poesía, obras de gramática, etc. (FIERRO, M., “Al-Shāṭibī”, *EI2*; NAVARRO I ORTIZ, E.; LIROLA DELGADO, J., “Al-Šāṭibī, Abū Ishāq”, *BA*, VII, pp. 354-364.)

---

<sup>1435</sup> No he podido realizar una búsqueda exhaustiva de este jurista en los diccionarios biográficos por no disponer de más datos sobre él, LAGARDÉRE, V., *Histoire et Société*, p. 147.

<sup>1436</sup> No he podido realizar una búsqueda exhaustiva de este jurista en los diccionarios biográficos por no disponer de más datos sobre él, LAGARDÉRE, V., *Histoire et Société*, pp. 127-128.

<sup>1437</sup> LAGARDÉRE, V., *Histoire et Société*, p. 132; En el *Mu‘yam al-mu‘allifin* aparece un “Al-Rammāḥ”, pero no es jurista y las fechas no coinciden completamente, KAḤḤĀLA, “Muḥammad al-Rammāḥ”, *Mu‘yam al-mu‘allifin*, XI, p. 164. También existe información sobre un tal al-Rammāḥ; Šayj Abū l-Q.; Šayj Abū l-Q. al-Rammāḥ (m. 887/1482), v., AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy* 89, 180 (186).

**Abū Ishāq al-Tūnisī:** Jurisconsulto de Kairuán que murió en el año 443/1051. (LAGARDÈRE, V., *Histoire et Société*, p. 123; 'IYĀḌ B. MŪSĀ, *Tartīb al-madārik*, VIII, 58-63; IBN FARḤŪN, *Al-Dibāy al-Mudḥab*, I, 269 (12).)

**Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Masarra al-Yaḥṣubī:** Fue un autor andalusí descendiente de Abū l-Ṣabāḥ, emir árabe y uno de los primeros conquistadores de al-Andalus que murió en el año 552/1157. Fue educado en hadiz y derecho islámico y se le consideró un importante jurisconsulto que escribió obras de literatura polémica contra el cristianismo, (EL HOUR, R., "Al-Yaḥṣubī", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*.)

**Abū Ṣāliḥ Ayyūb b. Sulaymān:** Alfaquí cordobés que murió alrededor del año 302/914. LAGARDÈRE, V., *Histoire et Société*, p. 169; IBN FARḤŪN, *Al-Dibāy al-Mudḥab*, I, p. 169.)

**Abū Tawr:** Ibrāhīm b. Jālid b. Abī l-Yamān al-Kalbī. Importante jurista que murió en Bagdad en 240/854. Pese a que, en ocasiones, se le cuenta entre los juristas de la escuela ṣāfi'ī, sus opiniones suelen diferir y no se consideran como variantes de la doctrina de la escuela. (SCHACHT, J., "Abū Thawr", *EI2*.)

**Abū Yūsuf:** Uno de los principales juristas de la escuela ḥanafī. Su fecha de nacimiento no se conoce exactamente, aunque se sabe que murió en 182/798 en Kufa, donde había vivido también. Fue qāḍī en Bagdad y transmitió, a través de algunas de sus obras -como *Ijtilāf Abī Ḥanīfa wa-bn Abī Laylā*; o *al-Radd 'lā Siyar al-Awzā'i*-, la doctrina de su maestro Abū Ḥanīfa, aunque no siguiéndola al pie de la letra. Fue maestro, a su vez, de al-Šaybānī, quien también transmitió la doctrina de Abū Ḥanīfa. Su doctrina se basa en las tradiciones más que la doctrina de su maestro por lo que, en ocasiones, se aprecian en sus obras ciertas reacciones contra el uso del razonamiento que Abū Ḥanīfa hace. (SCHACHT, J., "Abū Yūsuf", *EI2*.)

**Aḥmad b. 'Umar al-Qurṭubī:** Conocido como Ibn al-Muzayyan. Literato, tradicionista, teólogo y especialista en los fundamentos del derecho que nació en Córdoba y murió en Alejandría en 656/1258. (AIT BELAID, A., KADDOURI, S., "Al-Qurṭubī, Abū l-'Abbās", *BA*, VII, pp. 117-125.)

**'Āmir al-Ša'bī:** 'Āmir b. Šarahīl, Abu 'Amr nació en el año 19/630 y murió en 103/721. Fue un alfaquí experto en hadiz y poeta que creció en Kufa, donde también moriría. (JUYNBOLL, G. H. A., "Al-Sha'bī", *EI2*; KAḤḤĀLA, "'Āmir al-Ša'bī", *Mu'ṣam al-mu'allifin*, V, p. 54.)

**Aṣḥab:** Aṣḥab b. al-Faraʿ b. Saʿīd fue un conocido jurista de la escuela malikí, alumno de Ibn al-Qāsim, que murió en Egipto el año 224/838, aproximadamente. De acuerdo con Ibn Jaldūn, hasta el s. V/XI la escuela malikí estaba dividida en tres tendencias (*turuq*) o líneas de transmisión de Mālik: la de Kairuán, la de al-Andalus y la oriental. Aṣḥab pertenece a la línea de transmisión de al-Andalus. (COTTART, N., “*Mālikiyya*”, EI2.)

**Ašhab:** El conocido como “Ašhab”, y cuyo nombre es Miskin b. ‘Abd al-‘Azīz, es un famoso jurista malikí que perteneció a la línea de transmisión egipcia (dentro de la tendencia oriental) y que murió en Egipto en 204/820. (COTTART, N., “*Mālikiyya*”, EI2.)

**Al-Azhari:** Al-Azhari, Abū Mansūr Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azhar, fue un lexicógrafo árabe de Harāt –situado en Afganistán en la actualidad- que nació en 282/895 y murió en 370/980. Fue discípulo de diversos juristas šāfiʿíes, por lo que debía tener grandes conocimientos de derecho šāfiʿí. (BLACHERE, R., “Al-Azhari”, EI2.)

**Al-Bāqillānī:** Teólogo ašʿarí que vivió en Bagdad en la época de los būyíes y que murió alrededor del año 403/1013. Fue autor de algunas obras de refutación contra las religiones no musulmanas, el cristianismo especialmente. (THOMAS, D., “Al-Bāqillānī”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*.)

**Al-Bayḍāwī:** Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Alī Abū l-Jayr Nāṣir al-Dīn, fue un jurista de la escuela šāfiʿí y gran cadí en Šīrāz (Persia) que murió sobre el año 716/1316. Escribió sobre muchas y diferentes materias como exégesis coránica, derecho, jurisprudencia, teología y gramática. Sus obras, sin embargo, no son originales generalmente, sino que están basadas en obras de otros autores. (ROBSON, J., “Al-Bayḍāwī”, EI2.)

**Al-Bayhaqī:** Tradicionista y alfaquí šāfiʿí que estudió con multitud de maestros y que, en lo que se refiere a la teología, se consideraba ašʿarí. Nació en 384/994 y murió en 458/1066. (ROBSON, J., “Al-Bayhaqī”, EI2.)

**Al-Bīrūnī:** Matemático, astrónomo, físico, historiador, geógrafo, lingüista y observador de las religiones que vivió en la provincia de Corasmia (Jwarizm) y que murió alrededor del 442/1050. (BOILOT, D. J., “Al-Bīrūnī”, EI2.)

**Al-Bujārī:** Muḥammad b. Ismāʿīl, es un famoso tradicionista que nació en 194/810 y murió en 256/870. Su familia era originaria de Yemen y su trabajo más importante fue la colección de hadices conocida como *Ṣaḥīḥ*. Parece ser que destacó por su perspicacia a la hora de

detectar defectos en las tradiciones. Su colección de hadices *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* es considerada una de las más importantes colecciones canónicas de hadiz. (ROBSON, J., “Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl”, *EI2*).

**Al-Būntī, Abū Muḥammad:** Fue un importante alfaquí mālikí y notario de familia notable y que provenía de Alpuente, que en la actualidad está situada en Valencia. Su fama proviene de su formulario notarial *Al-Waṭā‘iq al-ma‘yṡmū‘a*, donde demostró tener grandes conocimientos de jurisprudencia. Murió en el año 462/1070. (AGUIRRE SÁDABA, “Al-Būntī, Abū Muḥammad”, *BA*, I, pp. 286-288.)

**Al-Burzulī:** Fue un jurista y *ḥāfiẓ* (memorizador de obras de derecho y ciencias religiosas) que nació y vivió en Túnez. Era muftí, orador y llegó a ser imām de la mezquita al-Zaytūna, la mezquita principal de Túnez, y sus fetuas han sido editadas. Murió en el año 841/1438. (VIDAL CASTRO F., “Al-Burzulī”, *EI2*.)

**Al-Garnāṭī, Abū Ishāq:** Jurista granadino experto en formularios notariales que murió en el año 579/1183 y cuyo formulario notarial es un resumen básico de los modelos principales de contrato. Fue discípulo -entre otros muchos- de Ibn Mugīt e Ibn Ruṣd. (CARMONA GONZÁLEZ, “Al-Garnāṭī, Abū Ishāq”, *BA*, I, pp. 396-398.)

**Al-Gazālī:** Fue uno de los más famosos e influyentes ulemas de la historia del islam, teólogo, jurista, místico y renovador del islam. Nació en Tus, que está situado en el Jorasán y murió en 505/1111. (BROCKELMANN, *SI*, 744.)

**Ibn ‘Abbās (‘Abd Allāh b. al-‘Abbās):** Es considerado uno de los mejores ulemas de la primera generación de musulmanes y además fue el predecesor de la dinastía abbāsī, que gobernó tras los omeyas. Murió el año 68/686-8. (VECCIA VAGLIERI, L., “‘Abd Allāh b. al-‘Abbās”, *EI2*.)

**Ibn ‘Abd al-Barr:** Jurista cordobés que nació en 368/978 y murió en Játiva en 463/1070-1. Nunca realizó un viaje de estudios hacia oriente, pero se le considera el mejor tradicionista de su época y, además de alfaquí, también era un experto en genealogía. Tras pasar por una etapa de tendencias *ẓāhirīes*, abrazó la doctrina malikí con ciertas influencias de la escuela *ṣāfi‘ī* también. Fue cadí en Lisboa y Santarém y es autor de diversas obras de todo tipo, desde biografías del Profeta hasta genealogías de los transmisores de hadiz, pasando por multitud de obras de tipo legal, como su comentario al *Muwatta‘* de Mālik b. Anas entre otras muchas. (FIERRO, M.; HAREMSKA, J.; HERNÁNDEZ LÓPEZ, A.; SAMBA CAMPOS, E.; “Ibn

‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar”, *BA*, I, pp. 574-585; PELLAT, CH., “Ibn ‘Abd al-Barr al-Namārī”, *EI2*.)

**Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, Aḥmad:** Jurista andalusí y autor de un tratado de *ḥisba*. Apenas se conocen datos de su vida porque ni las crónicas ni las fuentes dicen nada acerca de él. Se le suele situar en la segunda mitad del siglo III/IX o principios del IV/X. (EL HOUR, R., “Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, Aḥmad”, *BA*, I, pp. 634-637.)

**Ibn ‘Abd al-Salām al-Hawwārī:** Jurisconsulto de Túnez que murió en el año 749/1348. (BROCKELMANN, *S II*, 358.)

**Ibn ‘Abdūn:** Todo lo que se sabe de este personaje es a través de sus propias obras; era una alfaquí, o cadí, o *muḥtaṣib* (almotacén) que nació y pasó gran parte de su vida en Sevilla, entre la segunda mitad del siglo V/XI y la primera mitad del siglo VI/XII. Escribió el famoso tratado de *ḥisba* sobre la ciudad de Sevilla que ha sido traducido tanto al francés como al italiano y al español. (CANO ÁVILA, P., “Ibn ‘Abdūn al-Iṣbīlī, Muḥammad”, *BA*, I, pp. 647-651.)

**Ibn ‘Abdūs:** Ibn ‘Abdūs, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm fue un jurista malikí tunecino que vivió desde el año 202/817 al 260/873 aproximadamente. Fue contemporáneo y, en ocasiones, rival de Muḥammad b. Saḥnūn, el hijo de Saḥnūn b. Sa’id. Hubo entre ambos una controversia respecto a la fe; Ibn ‘Abdūs y sus seguidores (*al-‘abdūsiyya*) decían que un hombre podía estar seguro de su fe sólo en el pasado y el presente, pero no en el futuro. Ibn Saḥnūn y sus seguidores (*al-Muḥammadiyya*) opinaban que esa manera de pensar implicaba dudas. Al final, Ibn ‘Abdūs tuvo que rectificar. (MONES, H., “Ibn ‘Abdūs, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm”, *EI2*.)

**Ibn Abī Šayba:** Era un tradicionista e historiador iraquí proveniente de una familia de ulemas que nació en 159/775 y murió en Kufa alrededor de 235/849. Tuvo multitud de alumnos, entre ellos Ibn Ma’ya y escribió muchas obras, entre otras, algunas colecciones de hadices que se consideran precanónicas, aunque Charles Pellat señala que el *Muṣannaḥ* de Ibn Abī Šayba se llegó a considerar como canónica en el Magreb. (PELLAT, CH., “Ibn Abī Shayba”, *EI2*.)

**Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī:** Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, Abū Muḥammad, fue el jurista más prominente de la escuela mālikí en Kairuán y vivió del 310/922 al año 386/996. Estaba influenciado por el aṣ’arismo, que tenía multitud de seguidores en Kairuán en esa época y también por el misticismo, contra cuyos excesos luchó durante toda su vida. Sistematizó y

expandió el mālikismo entre la gente y escribió muchas y variadas obras. (IDRIS, H. R., “Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī”, *EI2*.)

**Ibn ‘Arafā:** Ibn ‘Arāfa, Abū ‘Abd Allāh, es el mayor representante de la escuela malikí en el Túnez ḥafsí. Nació en 716/1316 y murió en 803/1401. Llegó a ser el *imām* de la gran mezquita de Túnez. Como jurista, pretendía revivificar el mālikismo reconciliando el derecho con las costumbres. (IDRIS, H. R., “Ibn ‘Arafā”, *EI2*.)

**Ibn ‘Āṣim:** Ibn ‘Āsim, Abū Bakr, fue un jurisconsulto mālikí, hombre de letras y gramático que vivió en Granada del 760/1359 al 829/1426. Pertenecía a una familia de ulemas reputados y estudió con multitud de maestros, incluyendo a al-Šāṭibī. Llegó a ser el gran cadí de Granada. (SCHACHT, J., “Ibn ‘Āṣim”, *EI2*.)

**Ibn ‘Attāb, Abū ‘Abd Allāh:** Alfaquí cordobés, muftí de Córdoba y experto tradicionista de gran influencia en la sociedad de su época. Fue maestro de multitud de juristas andalusíes como, por ejemplo, al-Garnāṭī. Murió el año 462/1069. (MAYOR, R., “Ibn ‘Attāb, Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, II, pp. 428-430.)

**Ibn al-‘Aṭṭār:** Ibn al-‘Aṭṭār al-Umawī Abū ‘Abd Allāh fue un jurista y notario cordobés al que se conoce por ser el autor del formulario notarial andalusí más antiguo que se conoce. Vivió del año 330/941-2 al 399/1009 y se le atribuyen muchos y muy diversos conocimientos. (CHALMETA, P., “Ibn al-‘Aṭṭār al-Umawī Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, II, pp. 434-42)

**Ibn Bukayr:** Fue un alumno de Mālik y uno de los más importantes transmisores de la *Muwatta’*. Su transmisión es conocida como *Muwatta’ al-Imām al-Mahdī*. Murió en el año 231/846.

**Ibn Farḥūn:** Jurista mālikí que nació en Medina en 760/1358 en el seno de una familia de origen andalusí y se dice que revivificó el rito mālikí en dicha ciudad. Murió en 799/1397. (HOPKINS, J. F. P., “Ibn Farḥūn”, *EI2*.)

**Ibn Ḥabīb:** Ibn Ḥabīb, Abū Marwān, fue un ulema andalusí que vivió desde el año 180/796 al 238/853. Estudió en Elvira y Córdoba y, tras hacer la peregrinación, aprendió la doctrina de Mālik b. Anas en Medina, después de lo cual se convirtió en uno de los mayores propagandistas del mālikismo en al-Andalus. Llegó a ser considerado el jurista andalusí por excelencia, comparado con Saḥnūn b. Sa’īd. Escribió muchas obras, pero el *Kitāb al-Wādiḥa* una de las pocas que se conservan. Recientemente ha sido editada otra de sus obras, el *Kitāb*

*al-ribā*. (HUICI-MIRANDA, A., “Ibn Ḥabīb”, *EI2*; ARCAS CAMPOY, M., SERRANO NIZA, D., “Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, ‘Abd al-Malik”, *BA*, III, pp. 219-227.)

**Ibn al-Ḥaŷŷ al-Tuŷŷibī**, Abū ‘Abd Allāh: Jurista, sabio literato y tradicionista. Se interesó por el hadiz, las genealogías, la lengua, la sintaxis, la poesía y las noticias históricas. Fue muftí, jurisconsulto y dos veces cadí en Córdoba. Murió en el año 529/1135. (EL HOUR, R., “Ibn al-Ḥaŷŷ al-Tuŷŷibī, Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, III, pp. 351-354.)

**Ibn Ḥazm**: Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad nació en Córdoba en 384/994 y murió en Montija, provincia de Huelva en el año 456/1054. Fue tradicionista, genealogista, historiador de las religiones, teólogo, filósofo, gran teórico del zāhirismo y autor de la conocida obra “El collar de la paloma (*Tawq al-ḥamāma*)”. Es famoso por su literatura polémica contra las otras religiones. (PUERTA VILCHEZ, M. J., “Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad”, *BA*, III, pp. 392-433.)

**Ibn Lubāba**: Alfaquí cordobés que fue discípulo de al-‘Utbi. Su nombre completo era Muḥammad b. ‘Umar b. Lubāba y murió alrededor del año 314/926. (MARTOS QUESADA, J., “Ibn Lubāba”, *BA*, IV, pp. 205-206.)

**Ibn Lubb al-Garnāṭī, Abū Sa‘īd**: Jurista granadino del siglo VIII/XIV que fue una de las más importantes figuras de la jurisprudencia islámica en al-Andalus por su función de muftí en Granada y también por ser el maestro de los juristas más relevantes del siglo IX/XV. También era predicador, almocrí, poeta y maestro de la Madrasa de Granada. Murió en el año 782/ 1381. (ZOMEÑO, A. “Ibn Lubb al-Garnāṭī, Abū Sa‘īd”, *BA*, IV, pp. 24-28.)

**Ibn Manẓūr**: Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, Abū l-Faḍl, fue cadí en Trípoli -la actual capital de Libia- y es el autor del famoso diccionario *Lisān al-‘Arab*. Nació en 630/1233 y murió en 711/1311-12. En oriente era conocido como Ibn Mukarram y solía basar sus trabajos en obras de autores anteriores a él. El *Lisān al-‘Arab*, sin ir más lejos está basado en cinco diccionarios anteriores. (FÜCK, J. W., “Ibn Manẓūr”, *EI2*.)

**Ibn Manẓūr, Abū ‘Amr Muḥammad**: Cadí y alfaquí de Granada que murió en el año 888/1483. Se dedicó a la enseñanza del derecho y fue el último miembro de los Banū Manẓūr, una familia originaria de Sevilla que gozó de gran prestigio. (GARIJO Y LIROLA, “Ibn Manẓūr, Abū ‘Amr Muḥammad”, *BA*, IV, pp. 104-106)

**Ibn Marzūq**: Los Marāziqa fueron una dinastía originaria del sur de *Ifriqyā* que emigró a Tremecén con la llegada de las invasiones hilalíes. Muḥammad “el ciego” (al-Kafif), que murió en 901/1495, fue un famoso tradicionista y orador de su época. (HADJ-SADOK, M.,



“Ibn Marzūk”, *EI2*; PELÁEZ ROVIRA, A., “Ibn Marzūq, Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, IV, pp. 124-138.)

**Ibn al-Mawwāz:** Muḥammad b. Ibrāhīm, fue un alfaquí mālikí que murió en Damasco en 281/894. Fue alumno de Ibn al-Maʿīshūn. (IBN FARḤŪN, *Al-Dibāʿ al-Mudḥab*, II, pp. 166-167 (10))

**Ibn Māʿya:** Es el autor del *Kitāb al-Sunan*, que se considera la última de las seis colecciones canónicas de hadices, aunque algunos no consideraban como auténticas las tradiciones que no salían en las demás colecciones. Nació en 209/824 y murió en 273/887 y nunca fue reconocido en el Magreb. (FÜCK, J.W., “Ibn Mādja”, *EI2*.)

**Ibn Mugīt:** Ibn Mugīt al-Ṣadafī, Abū ʿĪsā fue un alfaquí de la escuela de Mālik b. Anas, jurisconsulto, ḥāfiẓ y experto en diferentes disciplinas como la ciencia de los contratos y las escrituras notariales. Nació y murió en Toledo y vivió del 406/1015 al 459/1066. Es conocido, sobre todo, por su obra sobre formularios notariales *al-Muqniʿ fī ʿilm al-ṣurūṭ* que alcanzó gran difusión en al-Andalus. (AGUIRRE SÁDABA, F.J. “Ibn Mugīt al-Ṣadafī, Abū ʿĪsā”, *BA*, IV, pp. 224-231.)

**Ibn al-Musayyib** (m. 94/715): Saʿīd b. al-Musayyib fue uno de las principales autoridades en hadiz, jurisprudencia e interpretación coránica (*tafsīr*) de entre los *tābiʿūn* (siguiente generación a los *ṣaḥāba* o Compañeros del Profeta). Se encontraba dentro del grupo de los siete juristas de Medina. (GOLDZIER, I., SCHACHT, J., “Fiḥḥ”, *EI2*.)

**Ibn al-Qāsim:** Es el más conocido discípulo de Mālik b. Anas y el que es considerado el más fiable al transmitir sus opiniones. Nació en probablemente en 132/749 y murió en El Cairo en 191/806. Se encargó de extender la doctrina de Mālik a Egipto, desde donde el jurista Saḥnūn la llevó al norte de África y al-Andalus. *Al-Mudawwana al-kubrā*, una de las principales obras de la escuela malikí, contiene respuestas de Ibn al-Qāsim a cuestiones planteadas, primero, por Asad b. al-Furāt y, después, por el propio Saḥnūn. También es el autor de una versión del *Muwattaʿ* de su maestro, Mālik b. Anas, de la que se han conservado bastantes fragmentos. No transmitió hadiz aparte del contenido en el *Muwattaʿ*. (SCHACHT, J., “Ibn al-Qāsim”, *EI2*.)

**Ibn Qudāma:** Ibn Qudāma al-Maqdisī fue un asceta, jurisconsulto y teólogo tradicionalista ḥanbalí que nació cerca de Jerusalén en 541/1147 y murió en Damasco en 620/1223. Estudió Corán y hadiz en Damasco y tomó parte en la expedición de Saladino contra los francos. Es

conocido, especialmente, por sus obras sobre derecho ḥanbalí. (MAKDISI, G., “Ibn ẖudāma al-Maḵdisī”, *EI2*.)

**Ibn Qutayba:** Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim al-Dīnawarī fue un autor del siglo III/IX que, aunque escribió obras de muy diversa naturaleza, se especializó en teología y *adab* y se definía a sí mismo como seguidor de Aḥmad b. Ḥanbal. Murió sobre el año 276/889. (THOMAS, D., “Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Qutayba”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*; LECOMTE, G., “Ibn ẖutayba”, *EI2*.)

**Ibn Rabban:** ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī fue un cristiano de la provincia del Jurasán que se convirtió al islam y que es conocido por las obras en las que intenta demostrar la debilidad de su antigua fe y la verdad de la nueva religión que había abrazado. Murió en el año 251/865. (THOMAS, D., “Al-Ṭabarī”, *EI2*.)

**Ibn Rušd:** Ibn Rušd al-Ḥafīd, Abū l-Walīd nació en Córdoba en 520/1126 y murió en Marrakech en 595/1198 y fue apodado “al-ḥafīd”, el nieto, para distinguirlo de su abuelo, que llevaba el mismo nombre y la misma *kunyà*. En el mundo latino se le conoce como Averroes. Fue un filósofo de gran renombre conocido, sobre todo, por sus comentarios a la obra de Aristóteles. También destacó como médico, jurista y teólogo. Llegó a ser cadí de Sevilla y de Córdoba. (LIROLA, J., “Ibn Rušd al-Ḥafīd, Abū l-Walīd”, *BA*, IV, pp. 517-617; ARNÁLDEZ, R., “Ibn Rushd”, *EI2*.)

**Ibn Rušd al-ŷadd:** El cordobés Ibn Rušd al-ŷadd, Abū l-Walīd, vivió de 450/1058 a 520/1126. Se le llamó “al-ŷadd”, el abuelo, para distinguirlo de su nieto, Ibn Rušd al-Ḥafīd (Averroes). Fue un destacado jurista y cadí de la comunidad (*qāḍī l-ŷamā’a*) en Córdoba en la época almorávide. Una de sus principales obras es *Al-Bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-šarḥ wa-l-tawŷīḥ wa-l-ta’dīl fī masā’il al-Mustajraya*, un comentario a la obra jurídica de al-‘Utbi - conocida como “la’*Utbiyya*”-, obra que ha llegado hasta nosotros completa, precisamente, gracias a la obra de Ibn Rušd al-ŷadd. (SERRANO, D., “Ibn Rušd al-ŷadd, Abū-l-Walīd”, *BA*, IV, pp. 617 -26.)

**Ibn Saḥnūn:** Muḥammad b. Saḥnūn era el hijo de Saḥnūn b. Sa’īd, el jurista malikí discípulo de Mālīk b. Anas y autor de la *Mudawwana*. Fue contemporáneo y, en ocasiones, rival de Ibn ‘Abdūs. Hubo entre ambos una controversia respecto a la fe; Ibn ‘Abdūs y sus seguidores (*al-‘abdūsiyya*) decían que un hombre podía estar seguro de su fe sólo en el pasado y el presente, pero no en el futuro. Ibn Saḥnūn y sus seguidores (*al-Muḥammadiyya*) opinaban que esa

manera de pensar implicaba dudas. Al final, Ibn ‘Abdūs tuvo que rectificar. Murió en 275/871. (MONES, H., “Ibn ‘Abdūs, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm”, *EI2*.)

**Ibn Salmūn:** Ibn Salmūn, Abū l-Qāsim fue un destacado jurista, notario y cadí granadino de una familia de jurisperitos y magistrados malikíes que vivió de 688/1289 a 767/1366 aproximadamente (las fuentes no coinciden en las fechas). (CANO ÁVILA, P., “Ibn Salmūn, Abū l-Qāsim”, *BA*, V, pp. 216-221.)

**Ibn Šihāb:** Ibn Šihāb al-Zuhrī vivió en Medina y Damasco y fue uno de los primeros expertos en hadiz y uno de los fundadores de la tradición islámica en el sentido más amplio de la palabra. Fue criticado debido a sus relaciones con los omeyas. Murió en el año 124/741. (LECKER, M., “Al-Zuhrī”, *EI2*.)

**Ibn Sirāy, Abū l-Qāsim:** Cadí de la comunidad, muftí y uno de los juristas más eminentes en Granada. En ocasiones se le ha nombrado como Ibn al-Sarrāy, pero no parece que dicha forma de referirse a este personaje sea correcta, que no tiene parentesco con los Banū Sarrāy, conocidos como los abencerrajes. (CALERO SECALL, M., “Ibn Sirāy, Abū l-Qāsim”, *BA*, V, pp. 378-380.)

**Ibn Taymiyya:** Ibn Taymiyya, Taqī l-Dīn, nació en Ḥarrān en 661/1263 y murió en Damasco en 728/1328. Fue un teólogo y jurisconsulto ḥanbalí. Su principal intención era seguir el Corán y el Hadiz y prefería seguir la doctrina de los Compañeros del Profeta, las primeras generaciones de musulmanes (*salaf*) que la de los juristas posteriores. Bajo el dominio de los otomanos, muchas de sus ideas fueron adoptadas por Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (m. 1206/1792), creando el wahhabismo y el estado saudí. Hoy en día, es uno de los ulemas que más influencia tienen en el islam contemporáneo, sobre todo en el islam sunní y, particularmente, en grupos islamistas. (LAOUST, H., “Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn”, *EI2*.)

**Ibn Wahb:** Tradicionista mālikí egipcio que nació en El Cairo en 125/743 y murió en el mismo lugar en 197/813. Escribió multitud de obras basándose en Mālik b. Anas. (DAVID-WEILL, J., “Ibn Wahb”, *EI2*.)

**Ibn Zarqūn:** Jurista mālikí sevillano que murió alrededor del año 586/1190 y que escribió un libro llamado *Kitāb al-Mu‘allā* como refutación a la *Muḥallā* de Ibn Ḥazm. (ARNALDEZ, R., “Ibn Ḥazm”, *EI2*; DOCUMENTACIÓN, con la colaboración de BRAHIM BEN ABELLA, “Ibn Zarqūn, Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, VI, pp. 275-277.)

**‘Imrān al-Mašdālī:** Abū Mūsā, ‘Imrān b. Mūsā **al-Mašdālī** al-Biḡā’ī; alfaquí que vivió en Tremecén y que murió en el año 745/1345. (AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy* 89, 350-2 (456).)

**‘Īsā al-Gubrīnī:** Abū Maḥdī ‘Īsa b. Aḥmad b. Muḥammad fue un jurisconsulto de Túnez que murió sobre el año 813/1410. (AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy* 89, 297-8 (366).)

**Jalīl b. Ishāq:** Alfaquí o jurista malikí que vivió en Egipto, donde murió en 776/1374<sup>1438</sup>. Su padre era de la escuela ḥanafī, pero él abrazó la doctrina malikí debido a la influencia de su maestro, ‘Abd Allāh al-Manūfī. Desde un punto de vista jurídico, representaba una visión del derecho malikí en la que se apreciaban ciertas influencias šāfi‘īes, debido a la fusión entre elementos jurídicos de Egipto y el norte de África. Una de sus obras, *Mujtaṣar*, es un comentario a los principales aspectos de la doctrina malikí que se ha convertido en uno de los manuales más importantes de derecho malikí en el occidente islámico. (BENCHENEB, M., “Khalīl b. Ishāq”, *EI2*.)

**Al-Jazra‘ī:** Ulema conocido por sus obras de polémica anticristiana. Una de las más famosas es la titulada *Maqāmi’ al-ṣulbān fī l-radd ‘alā ‘abadat al-awtān*. Nació en el 519/1125 y murió en el 582/1187. (DE LA PUENTE, C., “Ibn ‘Abd al-Ṣamad al-Jazra‘ī, Abū ‘Yā‘far”, *BA*, I, pp. 639-642.)

**Al-Jiršī (Muḥammad):** Jurista mālikī oriental que escribió varios comentarios a la obra de Jalīl b. Ishāq. Murió en el año 1101/1689. (COTTART, N., “Mālikiyya”, *EI2*.)

**Al-Kāsānī:** Jurista ḥanafī procedente de Asia central que murió en el año 587/1189 y que atacó frecuentemente a la *mu’tazila* y a los innovadores heréticos (*ahl al-bid’a*). En el ámbito económico opinaba que las normas y las restricciones eran aplicables únicamente en *dār al-islām*, por lo que consideraba permisibles los préstamos a interés en *dār al-ḥarb* incluso entre dos musulmanes. (HEFFENING, W., LINANT DE BELLEFONDS, Y., “Al-Kāsānī”, *EI2*.)

**Al-Lajmī:** Fue uno de los más importantes juristas en la cadena de transmisión kairuaní de la doctrina de Mālik. Fue maestro de al-Mazārī y murió alrededor del año 487/1085. (LAGARDÉRE, V., *Histoire et Société*, p. 125; COTTART, N., “Mālikiyya”, *EI2*.)

---

<sup>1438</sup> En la *Encyclopaedia of Islam* se da esta fecha como fecha de nacimiento y no de muerte, pero es imposible que sea de nacimiento, ya que su maestro, ‘Abd Allāh al-Manūfī murió en el año 749/1348.

**Al-Layṭ b. Sa'd:** Tradicionista y jurisconsulto egipcio de origen persa que nació en el año 94/713 y murió en el 175/791. Es considerado como una de las más grandes autoridades en cuestiones de conocimiento religioso durante los primeros años del imperio islámico junto con Abū Ḥanīfa, Sufyān al-Ṭawrī, Ibn Abī Laylā, Ibn ʿYurayḥ, Mālik, Ibn al-Māʾīšūn y al-Awzāʿī. Criticaba a las escuelas de derecho islámico, principalmente a la escuela mālikí y era bastante admirado por el ṣāhirī Ibn Ḥazm y por el *imām* al-Šāfiʿī. (MERAD, A., “Al-Layth b. Sa’d”, *EI2*.)

**Mālik b. Anas:** Jurista principal de la escuela jurídica mālikí, que toma de él su nombre. Su fecha de nacimiento no se conoce exactamente, variando entre el año 90/708 y 97/716. También hay poca información sobre sus estudios aunque se cree que estudió con Rabiʿa b. Farrūj, quien cultivó el *raʿy* en Medina. Murió en 179/795-6 en Medina, dejando su *Kitāb al-Muwattaʿ*, una de las más tempranas obras de derecho islámico y la primera que combina hadices del Profeta con *fiqh* respecto a diferentes aspectos de la vida. Las obras más importantes que recogen fragmentos de la obra de Mālik son *al-Mudawwana al-kubrā* de Ṣaḥnūn y el *Kitāb ijtilāf al-fuqahāʾ*, de al-Ṭabarī. Su discípulo Ibn al-Qāsim hizo una versión del *Muwattaʿ* de la que se conservan bastantes fragmentos. (SCHACHT, J., “Mālik b. Anas”, *EI2*.)

**Al-Maqqarī:** Hombre de letras y biógrafo nacido en Tremecén que murió en El Cairo en el año 1041/1632. Llegó a ser *imām* y muftí de la mezquita de Kairuán. Es el autor de una ingente compilación de información histórica y literaria, poemas, cartas y citas de obras muchas de las cuales están perdidas, es el *Naḥḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa dīkr wazīrīhā Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. (LEVI-PROVENÇAL, E., PELLAT, CH., “Al-Maḥḥarī”, *EI2*)

**Al-Maḥḥarī:** Abū Naṣr al-Muṭaḥhar b. Ṭāhir. Autor oriental que destacó por escribir sobre las distintas religiones y compararlas con el islam. Parece que se le pudo atribuir cierta simpatía hacia el muʿtazilismo por su énfasis en lo racional. Murió alrededor del año 355/966. (THOMAS, D., “Al-Maḥḥarī”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*; BROKCELMANN, S I, 222; ED. “Al-Muṭaḥhar b. Ṭāhir (or al-Muṭaḥhar) al-Maḥḥarī”, *EI2*.)

**Al-Masʿūdī:** Escritor nacido en Basora y que compuso abundantes obras sobre muy diversas disciplinas. Los šīʿíes imāmíes o duodecimanos afirman que al-Masʿūdī también lo era y su principal obra preservada es *Murūy al-daḥab w amaʿādin al-ḡawhar*, para cuya composición consultó alrededor de ciento sesenta y cinco fuentes escritas entre las que se encontraban

traducciones de obras de Platón, Aristóteles, Ptolomeo, versiones en árabe de clásicos de la literatura pahlaví, etc. Murió sobre el año 345/956. (PELLAT, CH., “Al-Mas‘ūdī”, *EI2*.)

**Al-Mattiṭī:** Jurista de la escuela mālikī especializado en derecho notarial famoso por componer un importante tratado jurídico que incluía fórmulas notariales y que gozó de gran predicamento en el Magreb. Murió en el año 570/1175. (AGUIRRE SÁDABA, F. J., “Al-Mattiṭī, Abū l-Ḥasan”, *BA*, VI, pp. 523-527.)

**Al-Mawwāq al-‘Abdarī, Abū ‘Abd Allāh:** Muftí y *jāṭib* granadino considerado como “el último ulema de al-Andalus”. Murió alrededor del año 897/1492. (ZOMENHO, A. “Al-Mawwāq al-‘Abdarī, Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, VI, pp. 529-532)

**Al-Mazārī:** Jurista de *Ifriqiya* al que se conocía como “el *imām*” por sus grandes conocimientos y su renombre. Murió en Mahdia en 536/1141. Fue alumno de al-Lajmī en Sfax. (PELLAT, CH., “Al-Mazārī”, *EI2*.)

**Muslim:** Muslim fue uno de los primeros y más importantes tradicionistas del islam. Murió sobre el año 261/875 y estudió con tres de los mejores alumnos de Mālik b. Anas. Su obra *Ŷāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, a la que se denomina sólo *Ṣaḥīḥ* para abreviar, se considera junto con el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī como la más fiable colección de tradiciones proféticas. (JUYNBOLL, G. H. A., “Muslim b. al-Ḥadjjādī”, *EI2*.)

**Al-Naja’ī:** Jurista y tradicionista de Kufa que vivió del año 50/670 al 96/717. Fue uno de los grandes defensores del *ra’y* (opinión personal), cuyo uso, sin embargo, limitaba a las ocasiones en las que esta opinión enlazase con la tradición imperante. Fue seguido por juristas de la escuela ḥanafī como Abū Yūsuf o al-Ṣaybānī, pero también por otros como al-Šāfi’ī e incluso Ṣaḥnūn. (LECOMTE, G., “Al-Nakha’ī, Ibrāhīm”, *EI2*.)

**Al-Nasā’ī:** Autor de una de las seis colecciones canónicas de hadiz que vivió del 215/830 al 303/915. Se sabe muy poco sobre él aunque parece que realizó muchísimos viajes en busca de tradiciones. (WENSINCK, A. J., “Al-Nasā’ī”, *EI2*.)

**Al-Qābisī:** Jurista que fue uno de los principales representantes de la escuela mālikī en Kairuán, de la que fue líder tras la muerte de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Murió en el año 403/1012. (IDRIS, H. R., “Al-Qābisī”, *EI2*.)

**Rabī' b. Ḥabīb al-Baṣrī:** Fue líder espiritual de la *Ibāḍiyya* en Basora y murió en el año 175/791. Escribió una de las colecciones de hadiz precanónicas; al inicio la concibió como un *musnad*, es decir, que estaba organizaba atendiendo a la cadena de transmisión, pero un ulema posterior le aplicó la estructura del *muṣannaf*, quedando, de este modo, ordenada por temas. (JUYNBOLL, C. H. A., “Muṣannaf”, *EI2*)

**Al-Šāfi'ī:** Al-Šāfi'ī, Abū 'Abd Allāh, es el epónimo de la escuela jurídica šāfi'ī. Los biógrafos coinciden en fechar su muerte en el año 150/767, el año de la muerte de Abū Ḥanīfa. Fue discípulo de Mālik b. Anas en Medina, pero difería en muchos puntos de su doctrina. A partir de su *Risāla* el derecho islámico sunní cambió; fue el responsable de la “tradicionalización” del *fiqh* y, en consecuencia, del abandono -en parte- de las costumbres como fuente de derecho. (CHAUMONT, E., “Al-Shāfi'ī”, *EI2*.)

**Sa'īd al-'Uqbānī:** Jurista de Tremecén que murió en el año 811/1408. BROCKELMANN, S II, 1018, 16.)

**Al-Šammāji:** Al-Šammāji al-Īfranī, Abū Sākin, fue un jurisconsulto ibāḍī de la Tripolitania que murió en 792/1390. Su *Dīwān*, que está inacabado, se convirtió en la principal obra de derecho para la gente de Ġabal Nafūsa. (BENCHENEB, M., “Al-Shammakhī al-Īfranī”, *EI2*.)

**Saḥnūn:** Saḥnūn b. Sa'īd fue un jurista nacido en Kairuán que vivió de 160/777 a 240/854-5 y jugó un papel decisivo en la conversión de al-Andalus y el norte de África a la corriente mālikī. Fue alumno de un discípulo de Mālik, Ibn al-Qāsim. Su obra más importante, la *Mudawwana*, contiene respuestas de su maestro Ibn al-Qāsim, según la escuela malikí o según su propia opinión (*ra'y*), a preguntas de Saḥnūn, así como tradiciones y opiniones del jurista Ibn Wahb. *Al-Mudawwana al-kubrā* está formada por las cuestiones que planteó Saḥnūn, por un lado, y las que planteó Asad b. Furāt, por otro, pero de la versión de este último, conocida como la *Asadiyya*, sólo se conservaron unos pocos fragmentos. La versión de Saḥnūn se conoce como *al-Mudawwana wa-l-mujtaliṭa*, ya que su autor no pudo terminar su revisión y edición antes de su muerte. (TALBI, M., “Saḥnūn”, *EI2*.)

**Al-Saqatī:** Jurista malagueño contemporáneo de Ibn 'Abdūn y que escribió, como él, un tratado de *ḥisba* para la ciudad de Málaga, es decir, que vivió en el siglo VI/XII. (GABRIELI, F., “Ibn 'Abdūn”, *EI2*.)

**Al-Sarajī:** Su nombre completo era Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl Abū Bakr y fue un importante jurista de la escuela ḥanafī que vivió en el siglo V/XI en Transoxiana. (CALDER, N., “Al-Sarakhsī”, *EI2*.)

**Al-Širāzī:** Eminente jurista cuyas obras constituyen una de las mayores referencias de la escuela šāfi‘ī de derecho. Nació en Persia en 393/1003 y murió en 476/1083. (CHAUMONT, E., “Al-Shīrāzī”, *EI2*.)

**Sufyān al-Tawrī:** Personaje representativo de la tradición del derecho islámico temprano y exégesis coránica, fundador de la escuela *ṭawriyya*. Nació en Kufa en el año 97/715-6 y murió en el 161/778. (RADDATZ, H. P., “Sufyān al-Thawrī”, *EI2*.)

**Al-Suyūṭī:** Al-Suyūṭī, Abū l-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr fue un famoso ulema egipcio reconocido como el autor más prolífico de toda la literatura islámica. Nació en El Cairo en 849/1445, donde su padre enseñaba derecho šāfi‘ī y donde, posteriormente, lo haría él también. Murió en el mismo lugar en 911/1505. Se llegó a anunciar a sí mismo como renovador del islam (*muḥaddid*) y siguió los pasos de Ibn Taymiyya en lo relacionado con el salafismo, si bien es cierto que se alejó de él en determinadas cuestiones. También fue biógrafo, historiador, geógrafo, lexicógrafo, etc. (GEOFFROY, E., “Al-Suyūṭī”, *EI2*.)

**Al-Ṭabarī:** Abū Ŷa‘far, Muḥammad b. Ŷarīr b. Yazīd, fue un ulema polifacético entre cuyas especialidades se incluía el hadiz y el derecho, pero que es más conocido por sus facetas de historiador y comentarista del Corán. Nació en 224/839 y murió en Bagdad en 310/923. (BOSWORTH, C. E., “Al-Ṭabarī”, *EI2*.)

**Al-Ṭahāwī:** Jurista ḥanafī que pasó la mayor parte de su vida en Egipto. Su fama proviene de las obras que escribió entre las que se incluyen obras de *fiqh*, trabajos sobre asuntos técnicos legales y judiciales, crítica de hadiz, etc. Murió en 321/933. (CALDER, N., “Al-Ṭahāwī”, *EI2*.)

**Al-Tirmidī:** Se trata de un gran recopilador de hadices y autor de una de las seis colecciones canónicas. Nació cerca de la ciudad de Tirmid̲ en 210/825 y murió allí en 279/892. (JUYNBOLL, G. H. A., “Al-Tirmidhī”, *EI2*.)

**Al-Ṭulayṭulī:** Alfaquí andalusí que vivió en el siglo IV/X. Originariamente era de Toledo, aunque se fue a estudiar a Córdoba con varios maestros, entre los que se encontraba el hijo del famoso jurista Yaḥyà b. Yahyà. Su nombre completo era Abū l-Ḥasan, ‘Alī b. ‘Īsā al-



Tuḡībī al-Qurṭūbī al-Ṭulayṭulī. (FIERRO, M., “Al-Ṭulayṭulī”, *EI2*; CERVERA, M. J., “Al-Ṭulayṭulī, Abū l-Ḥasan”, *BA*, VII, pp. 481-483.)

**‘Urwa b. al-Zubayr:** Es uno de los siete juristas de Medina y eminente tradicionista, fundador del estudio histórico en el islam. Nació sobre el año 23/643-4 y probablemente murió sobre el año 94/712. (SCHOELER, G., “‘Urwa b. al-Zubayr”, *EI2*.)

**Al-‘Utbī:** Al-‘Utbī, Abū ‘Abd Allāh, fue un alfaquí cordobés, alumno de Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848), quien transmitió la versión del *Muwatta’* de Mālik b. Anas que se siguió en el occidente musulmán. Al-‘Utbī murió en 254/868 y en su viaje a oriente, también estudió con Aṣḡab b. al-Faraḡ y con Ṣaḥnūn b. Sa’īd. Se le consideraba un experto en *fiqh*, especialmente en las cuestiones jurídicas (*masā’il*). Su obra *al-Mustajraḡa min al-asmi’a*, más conocida como “la *‘Utbīyya*”, es una importante compilación de *masā’il* de los más importantes transmisores de la doctrina malikí, como Ibn al-Qāsim, que nos ha llegado completa gracias al comentario que Ibn Ruṣḡ al-ḡadd le hizo en su *Al-Bayān wa-l-taḡṣīl wa-l-ṣarḡ wa-l-tawḡīḡ wa-l-ta’dīl fī masā’il al-Mustajraḡa*. Aunque la *‘Utbīyya* fue criticada por algunos tradicionistas, tuvo gran difusión en al-Andalus y el norte de África y fue utilizada y consultada en periodos posteriores. (FERNÁNDEZ FÉLIX, A., “al-‘Utbī, Abū ‘Abd Allāh”, *EI2*.)

**Al-Wāḡlisī al-Magribī, Abū Zaid:** Alfaquí de Bugía que murió en el año 786/1384. (BROCKELMANN, *G II*, 250.)

**Al-Wanṣarīsī:** Abū l-‘Abbās, Aḡmad b. Yaḥyà, fue un jurista magrebí que murió en 914/1508-9 y que es famoso por la recopilación de *fatāwā* o *nawāzil* llamada *al-Mi’yār al-mugrib wa-l-ḡāmi’ al-mu’rib ‘an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*. (LAGARDÈRE V., “Al-Wansharīsī”, *EI2*; VIDAL CASTRO, F., “Aḡmad al-Wansharīsī (m. 914/1508): Principales aspectos de su vida”, *AQ*, XII, nº 2, pp. 315-352.)

**Ÿābir b. Zayd:** Famoso tradicionista y jurista ibāḡí que nació en Omán y murió alrededor del 100/718). Incluso los musulmanes ortodoxos han reconocido su importancia como tradicionista. (RUBINACCI, R., “Djābir b. Zayd”, *EI2*.)

**Yaḥyà al-Ṭawīl:** Se trata de un jurista andalusí procedente de una familia de origen muladí, los banū Ṭawīl, quienes vivían en la península ibérica antes de la llegada del islam. Murió en el año 340/951. (VIGUERA, M. J., “Ṭawīl”, *EI2*.)

**Yahyà b. 'Umar:** Alfaquí descendiente de una desahogada familia jienense de clientes omeyas. Nacido en al-Andalus, inició su formación con 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, y tras su viaje de estudios a Bagdad y Medina, se afincó en Kairauán. Murió en el año 289/901. (CHALMETA, P., “Ibn 'Umar al-Kinānī, Yahyà”, *BA*, V, pp. 525-527.)

**Yahyà b. Yahyà al-Layṭī:** Jurista que fue una figura central del mālikismo andalusí cuya conocido, entre otras cosas, por su recensión de la *Muwatta'* de Mālik b. Anas. Murió en el año 234/849. (FIERRO, M., “Yahyà b. Yahyà al-Layṭī”, *BA*, VI, pp. 49-73.)

**Al-Ya'qūbī:** Su nombre completo era Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Ya'qūb y fue un historiador y geógrafo árabe nacido en Bagdad que murió alrededor del año 292/905. (ZAMAN, M. Q., “Al-Ya'qūbī”, *EI2*.)

**Al-Ŷazīrī:** 'Alī b. Yahyà b. al-Qāsim al-Ṣinhāyī fue un alfaquí y notario andalusí de origen rifeño que murió en el año 585/1189 con unos sesenta años aproximadamente. (KAḤḤĀLA, “'Alī al-Ŷazīrī”, *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, VII, p. 261; FERRERAS SÁNCHEZ, A., “Al-Ŷazīrī, 'Alī b. Yahyà”, *BA*, VII, pp. 641-645.)

## GLOSARIO DE TÉRMINOS JURÍDICOS Y ECONÓMICOS

**‘Aḍ’āf / muḍā’afa:** Hablando de usura, significa aumentar a más del doble el capital.

**‘Adl:** El sustantivo ‘adl significa justicia, aunque como adjetivo tiene un significado más profundo y expresa una concepción jurídica con numerosas aplicaciones, una de ellas es la de un estado de perfección moral y religiosa

**Ahl al-kitāb:** La traducción literal es “gente del Libro” y hace referencia a los seguidores de las tres religiones monoteístas: los judíos, los cristianos y los musulmanes.

**Alfaquí uṣūlī:** Es un jurista dedicado a los *uṣūl al-fiqh*, es decir, a los fundamentos del derecho, las fuentes y la metodología.

**Amāna:** Lo que se debe a título fiduciario (de un fideicomiso).

**Amīn:** Fiduciario (responsable de un fideicomiso).

**‘Aqd:** Contrato.

**‘Aqīd:** Contratante.

**‘Arbūn / ‘urbūn:** Depósito.

**‘Āriya:** Préstamo o usufructo concedido a título caritativo.

**‘Ariyya:** Tipo de venta anticipada de frutos frescos por frutos secos que se creó como una excepción a la prohibición de la *muzābana*.

**Aslama:** Vender con precio anticipado.

**‘Atq / ‘atāqa:** Manumisión.

**Aḡal:** Plazo (de pago).

**‘Ayb:** Defecto o falta en una transacción (vicio redhibitorio).

**‘Ayn:** Cosa determinada, objeto con una existencia individual y concreta.

**Aḡīr:** Arrendador de servicio.

**Aḡr:** Salario o precio del disfrute de lo que se arrienda.

**Barā’a:** Liberación que sigue al cumplimiento de una obligación.

**Barī’:** La persona que queda liberada de una obligación tras extinguirla.

**Batāt:** Definitivo.

**Bāṭil:** Nulo.

**Bātt:** Definitivo.

**Bay’:** Venta.

**Bay’atāni fī bay’a:** Dos ventas en una.

**Bayt al-māl:** Erario público o del Estado.

**Bayyina:** Prueba testimonial.

**Biḡā’a:** Mercancía, cosa destinada a la venta.

**Buṭlān:** Nulidad absoluta.

**Dafʿ:** Entrega.

**Daʿīf:** Es un adjetivo que significa “débil” y hace referencia a los hadices que no se consideran del todo veraces por tener algún defecto.

**Ḍamān:** Garantía.

**Ḍāmin:** Garante.

**Ḍār al-ḥarb:** Literalmente, “Morada de la guerra”. Se trata de los territorios que no están bajo dominio del islam ni tienen un tratado con los territorios musulmanes.

**Ḍār al-islām:** Son los territorios que están bajo dominio musulmán.

**Ḍār al-ṣulḥ:** Son los territorios que tienen un tratado con *Ḍār al-islām*.

**Darak:** Riesgo.

**Ḍarūra:** Necesidad. Es, además de un simple sustantivo, una fuente secundaria de derecho islámico ya que, por necesidad, se permiten o se prohíben ciertas prácticas.

**Ḍaʿ wa taʿāyūl:** Operación de descuento; consiste en rebajar la cuantía de una deuda cuando el deudor paga antes de que el plazo finalice.

**Ḍayn:** Crédito, derecho de crédito, préstamo de bienes fungibles (que se consumen con el uso), obligación, deuda.

**Ḍimma:** Promesa de tutela y protección. Personalidad jurídica por la que cualquiera puede contraer activa o pasivamente una obligación o deuda, personalidad jurídica del deudor.

**Ḍimmī:** Es una persona de religión cristiana o judía que vive en *Ḍār al-islām* y que está sujeta al pacto de protección de la *Ḍimma*, según el cual puede mantener sus ritos a cambio del pago de un tributo, la *ḡizya*.

**Fāʿida:** Lucro, beneficio.

**Falas:** Insolvencia.

**Fasād:** Corrupción.

**Fāsīd:** Viciado, rescindible.

**Fasj:** Rescisión.

**Galaqa:** Convertirse [la prenda] en propiedad del acreedor impagado.

**Galaṭ:** Error.

**Galla:** Producto o fruto.

**Garar:** Incertidumbre, indeterminación, riesgo, suerte.

**Garīm:** Acreedor, deudor.

**Gaṣb:** Usurpación violenta.

**Gāṣib:** Usurpador, injusto poseedor.

**Gurm:** Compensación.

**Gurūr:** Inobservancia voluntaria y consciente de los deberes derivados de una obligación.

**Ḥadd / ḥudūd:** Son castigos establecidos para determinados pecados: robar, asaltar en el camino, beber alcohol, el adulterio y la falsa acusación de adulterio.

**Ḥamāla:** Garantía.

**Ḥamīl:** Garante en el *ḥaml*.

**Ḥaml:** Asunción de la deuda de otro.

**Ḥuqq:** Derecho, razón, verdad.

**Ḥarbí:** Es un no musulmán que vive en *dār al-ḥarb*, es decir, que no está sujeto a un pacto de protección ni a un tratado.

**Ḥawāla:** Delegación mutua de créditos. Alguien que tiene una deuda pero también a él le deben algo, le cede su deuda a su acreedor para liberarse, de modo que su deudor pague directamente a su acreedor.

**Ḥawz:** Posesión.

**Ḥayr (bi-l-duyūn):** Inhabilitación (por deudas)

**Hiba:** Donación.

**Ḥikma:** Significa sabiduría, cordura, prudencia, etc. Aunque en el ámbito legal adquirió un sentido más negativo ya que, parece ser, que Ibn Ruṣd aplicó este término en el sentido estricto de “filosofía” en contraposición a “religión”.

**Ḥila / ḥiyal:** Estratagema para eludir la ley sin incumplirla, siendo muy común en el ámbito de las transacciones económicas. No todas las escuelas de derecho islámico permiten las *ḥiyal*, siendo los ḥanafíes los que demuestran mayor permisividad en este sentido. Aún así, las escuelas que no las permiten abiertamente, también consideran lícitas ciertas prácticas equiparables a las *ḥiyal*.

**Ḥiṣṣa:** Parte ideal en una copropiedad.

**Ḥiyāza:** Toma de posesión.

**Ḥubs / Ḥubus:** Habiz.

**Ḥukm<sup>an</sup>:** Hacer algo de forma implícita.

**Ḥuṣṣa:** Prueba, argumento legal.

**Ibāḥa:** Permiso, licencia.

**Ibrāʾ:** Liberación, remisión de la deuda.

**Idāʾ:** Depósito.

**Idn:** Autorización del tutor a su pupilo o del señor a su esclavo.

**Iḥsān:** Acto de buena voluntad.

**Ijdām:** Transacción en la que se ceden los servicios de un esclavo a otra persona y que se considera dentro del grupo de las donaciones.

**Ijtilāf:** Discrepancia.

**ʿIlla:** Causa o razón de una norma jurídica o una prohibición.

**Itizām:** Obligación.

**Imām muḃtahid:** Es una autoridad religiosa a la que se considera capacitada para llevar a cabo una labor de interpretación razonada de las fuentes de la Revelación (*iḃtihād*).

**Ḍīna:** Venta de lo que aún no se posee

**Ḍinān:** (*Ṣirkat al-Ḍinān*) Es una sociedad restringida en la que ningún socio puede actuar sin el consentimiento del otro.

**Inkāḃ:** Negación.

**Intifāḃ:** Uso, derecho de uso.

**Inzāl:** Entrega de una posesión.

**Iqāla:** Resolución de una compraventa por mutuo acuerdo.

**Iqbāḃ:** Transmisión de la posesión

**Iqrār:** Reconocimiento, confesión.

**Iqtāḃ:** Concesión de un terreno estatal sin que el beneficiado tenga el deber de cultivarla.

**Iqtidāḃ:** Es el acto mediante el cual el acreedor recibe del deudor algo de la misma naturaleza que lo que le debe y que extingue la obligación.

**Irfāq:** Concesión caritativa.

**Isqāḃ:** Renuncia, abandono.

**Istifāḃ:** Pago (cuando el acreedor recibe algo de lo que le deben).

**Istiglāl:** Disfrute, derecho de usufructo, percepción de los frutos.

**Istiḃsān:** Es una fuente de derecho mediante la cual se puede hacer prevalecer una norma jurídica creada por criterios de equidad y utilidad sobre otra creada mediante analogía (*qiyās*).

**Istinbāḃ:** Es una fuente de derecho que indica que el jurista, no habiendo encontrado una regla sobre un asunto en las Fuentes principales, debe buscar casos similares para extraer una norma al respecto.

**Istirḃḃ:** Es un acto secreto mediante el que alguien protesta ante notario, haciendo tomar nota de los motivos por los que no puede actuar de otra manera. A veces se traduce como acto de reserva.

**Istiṣlāḃ:** Es la aplicación del criterio de utilidad en la creación de normas jurídicas.

**Iḃṭāḃ:** Donación.

**Iḃtibār al-amṭāl:** Analogía, es un sinónimo de *qiyās*.

**Iḃṣār:** Revocación.

**Itlāf:** Disminución del patrimonio.

**Ḍtq:** Manumisión, emancipación.

**Ḍwad:** Contraprestación, compensación.

**Ḍyāb:** Oferta o propuesta de contrato.

**Ḍyāra:** Arriendo de obra o servicio.

**Iyāza:** Ratificación, permiso, licencia.

**Iymā':** Consenso entre los juristas.

**Iytihād:** Se traduce normalmente como “esfuerzo interpretativo”. A través de un alto grado de conocimiento de la ley divina, que es el *iytihād*, un jurista puede extraer normas jurídicas a partir del Corán y la *Sunna*.

**Jamāsa:** Es un tipo de sociedad agrícola

**Jammās:** Es el que trabaja la parcela de tierra en la *jamāsa* (entre los *mālikies*).

**Jarāy / Jarŷ:** Es un tipo de impuesto que se aplica a los terrenos. Los tributarios conservaban sus tierras en usufructo a cambio de pagar este impuesto a los musulmanes, y su importe se fijaba de forma anual. Este tributo se mantuvo aún en los casos en que los tributarios se convirtieron al islam.

**Jayrī:** De beneficencia.

**Jibta:** Vicio o falta jurídica o inherente a la posesión de algo que la hace ilícita.

**Jint:** Perjurio, juramento, falso.

**Jiyār:** Opción, facultad de optar o de resolver el contrato.

**Julṭa:** asociación o sociedad sin ánimo de lucro para algún fin determinado.

**Julū:** Tipo de alquiler perpetuo.

**Jums:** Es un impuesto o un canon que consiste en el quinto del producto.

**Kālī:** Es un tipo de crédito remanente de la dote (*mahr*) que se paga de forma aplazada, por lo que constituye un préstamo que la mujer concede al marido.

**Kārī:** Arrendador.

**Kirā':** Alquiler de bienes o precio de dicho alquiler.

**Lāzim:** Obligatorio.

**Luzūm:** Obligatorio cumplimiento.

**Madīn:** Deudor.

**Maḍmūn (fī-hi):** (Obligación) asegurada o garantizada.

**Maḍmūn la-hu:** Acreedor al que se garantiza.

**Maḍmūna:** [Alquiler de] algo determinado en género.

**Ma'dūn la-hu:** Esclavo autorizado a comerciar por su dueño.

**Maḥmūl 'an-hu:** Persona de la cual el garante ha asumido una deuda.

**Makīl:** Que se puede medir. Que se puede vender por medida de volumen.

**Makrūh:** Reproable.

**Māl:** Bien, valor patrimonial.

**Mālik:** Propietario.

**Mandūb:** Acto recomendable.

**Manfa'a:** Utilidad, disfrute, usufructo.

**Manhī 'an-hu:** Acto prohibido.

**Manīḥa:** Usufructo a título benéfico de la leche de un animal.

**Al-ma'qūd 'alay-hi:** Objeto sobre el que se constituye un contrato.

**Marhūn:** Cosa dejada en prenda.

**Ma'rūf:** Beneficencia.

**Maṣlaḥa:** Utilidad, interés público o general.

**Matā':** Producto destinado al consumo.

**Maṭl:** Retraso en el pago, demora.

**Mawṣūf:** Determinado en calidad y cantidad.

**Mawzūn:** Que se puede pesar, que se puede vender al peso.

**Milk:** Propiedad.

**Minḥa:** Donación, usufructo hecho a título benéfico.

**Mirāt:** Herencia.

**Mu'aḥyāl:** Sujeto a un plazo.

**Mu'āwāḍa:** Permuta, trueque.

**Mu'ayyan:** Determinado, concreto.

**Mubādala:** Permuta, cambio de oro por oro o de plata por plata cuando se hace en número y no en peso.

**Mubāḥ:** Permitido, lícito.

**Mubāra'a:** Liberación recíproca de una obligación.

**Mubattal:** Definitivo.

**Mūda':** Depositario.

**Muḍāraba:** o *qirāḍ* en el mundo musulmán occidental. Es un tipo de sociedad con un socio capitalista y un socio trabajador que reparten los beneficios o las pérdidas.

**Mūdī':** Depositante.

**Mufāwāḍa:** Sociedad comercial solidaria en la que todos los socios pueden administrar el fondo común.

**Muflis:** Insolvente.

**Mugārasa:** Sociedad de plantación de una tierra.

**Muḥābāt:** Venta de favor en la que se hace figurar una persona ficticia para ocultar una cesión a uno de los herederos o casos similares.

**Muḥabbas:** Objeto de un habiz.

**Muḥabbis:** El que constituye un habiz.

**Muḥadditūn:**

**Muḥāl:** Delegatario.



**Muḥāqala:** Intercambio de una cosecha de grano de cebada aún verde por una cantidad de grano ya cosechado.

**Muhāya'a:** Disfrute por turnos de una cosa común.

**Muḥīl:** Acreedor, delegante.

**Muḥtāl:** Delegatario.

**Mu'ir:** Prestamista o comodante.

**Mujābara:** Contrato de alquiler de un terreno que se paga con parte de los frutos del propio terreno.

**Mujāḍara:** Venta de una cosecha aún verde.

**Mujāraʿya:** Contrato de manumisión de un esclavo por el cual está autorizado a trabajar pagando al señor un canon.

**Mujdam:** Usufructuario.

**Mulāmasa:** Venta en la que el comprador adquiere una prenda tras haberla palpado solamente. También define el intercambio de dos productos mediante el mismo procedimiento.

**Mulkiyya:** Propiedad.

**Mumāṭil:** Deudor moroso.

**Munābaḍa:** Tipo de venta o permuta en la que el comprador dice lo que quiere y adquiere lo que el vendedor le ofrece sin examinarlo.

**Munaʿyʿaz:** Definitivo.

**Munāqala:** Intercambio que se realiza cuando dos socios que comparten diversos terrenos se dan su parte el uno al otro respectivamente para dar mayor unidad a su fondo común.

**Munāṣafa:** Es una sociedad agrícola en la que el producto se divide a la mitad.

**Mun'aqid:** Contrato finalizado o perfecto.

**Munbarim:** Contrato finalizado o perfecto.

**Munqasim:** Cosa dividida en partes diferentes entre varias personas.

**Muqarr bi-hi / la-hu:** Objeto del reconocimiento (*iqrār*).

**Muqāsama:** Caso especial en la división de la herencia.

**Muqaṣṣa:** Compensación. Renuncia por parte de un acreedor de todo cuanto le deben a cambio de saldar lo que él debe a otra persona. Es decir, dos partes que tienen una deuda el uno con el otro se liberan de su mutua deuda dependiendo de lo que cada uno tenga que pagar.

**Muqāṭa'a:** Arrendamiento ordinario hecho por una cantidad determinada al año

**Muqāyaḍa:** Permuta o trueque.

**Muqirr:** Confesor, aquel que emite el *iqrār*.

**Muqṭa' la-hu:** Concesionario de una tierra estatal.

**Murābaḥa:** Venta indirecta en la que el intermediario obtiene un beneficio pactado.

**Murāṭala:** Cambio de oro por oro y plata por plata cuando se hace al peso.

**Murtahin:** Acreedor prendario.

**Mušāhara:** Alquiler periódico (por semana, por mes).

**Musammā:** Algo determinado (en un contrato).

**Muṣannaf:** Colección de hadices ordenada por las materias de las que trata cada hadiz.

**Musāqāt:** Sociedad de riego.

**Muslim fi-hi:** La prestación a la que se obliga el deudor en el *salam*.

**Muslim 'ilay-hi / la-hu:** El que recibe el anticipo en el *salam*.

**Musnad:** Colección de hadices ordenada por las cadenas de transmisores.

**Mustafī:** El que realiza la pregunta que motiva la fetua de un jurista.

**Musta'yir:** Arrendatario.

**Musta'ir:** Prestatario o comodatario.

**Musta'man:** Es un no musulmán que vive en territorios que tienen un tratado con *dār al-islām*.

**Mut'a:** Es un matrimonio de carácter temporal permitido por los šī'íes.

**Muta'addī:** Usurpador.

**Muta'alliq bi-dimma:** Que constituye una obligación individual.

**Mutamawwal:** Valor patrimonial.

**Muwāḍa'a:** Venta por un precio inferior al de coste.

**Muwakkal fi-hi:** Objeto del mandato o delegación.

**Muwakkil:** El que delega.

**Mu'yār:** Lo alquilado o arrendado.

**Mu'yir:** Arrendador.

**Muzābana:** Venta o permuta de fruta fresca por una cantidad de la misma fruta pero seca.  
También, venta en bloque de un producto del que se ignora el peso, la medida y el número, por otro producto de la misma calidad determinada por peso, número o medida.

**Muzāra'a:** Sociedad agrícola de siembra.

**Muzāyada:** (*bay' al-muzāzayada*) Venta en subasta pública.

**Muzdara':** Terreno destinado al cultivo.

**Naf':** Lucro

**Nahy:** Prohibición.

**Nasī'a:** Retraso.

**Niyya:** Intención, ánimo, voluntad.

**Nubūwa:** Profecía

**Qabḍ:** Propiedad, poder efectivo sobre la posesión.

**Qabūl:** Aceptación.

**Qaḍāʾ:** Pago (que el deudor hace de lo que debe).

**Qāḍī:** Juez

**Qarḍ:** Préstamo.

**Qaṣd:** Intención, propósito.

**Qīma:** Valor

**Qirāḍ:** Es el sinónimo occidental para *muḍāraba* y consiste en una sociedad comercial con un socio trabajador y otro capitalista que comparten proporcionalmente las posibles pérdidas y también los posibles beneficios.

**Qisma:** División del patrimonio.

**Qiyās:** Analogía, fuente de derecho islámico a través de la cual se extrae la razón (*ʿilla*) por la que una norma existe para extender las normas jurídicas ya existentes a situaciones similares.

**Rabb:** Dueño, titular de un derecho.

**Rāhin:** El que deja algo en prenda.

**Rahn:** Prenda.

**Rahniyya:** En Argelia y Túnez es la prenda.

**Raʾs al-māl:** Capital, fondo social.

**Ribā:** Usura, lucro o aumento injustificado del beneficio.

**Ribawī:** Se dice de un bien procedente de una actividad usuraria.

**Ribḥ:** Beneficio.

**Ruqḡa:** Donación recíproca en la que las dos partes estipulan que sus bienes pasarán a manos de la otra parte en caso de fallecimiento.

**Sadaqa:** Limosna voluntaria, beneficencia.

**Šafʿ:** El que se retracta de un contrato mediante la *šufʿa*.

**Šahāda:** Prueba testimonial, testimonio.

**Šāḥib al-mawārīt:** Albacea de una herencia.

**Šaḥīḥ:** Significa correcto y se aplica al hadiz cuando carece de defectos tanto en el cuerpo (*matn*) como en la cadena de transmisión (*isnād*).

**Salaf:** Préstamo.

**Salam:** Venta con anticipación del precio.

**Šarf:** Contrato de cambio de metales preciosos.

**Šarīʿa:** Ley divina de los musulmanes.

**Šarīḥ<sup>m</sup>:** Hacer algo de forma explícita.

**Šarīk:** Socio.

**Šarika / širka:** Sociedad.

**Šarṭ:** Condición o requisito.

**Šiga:** Forma del contrato.

**Sil'a:** Mercancía.

**Šuf'a:** Retracto.

**Šuhūd:** Testigos.

**Šulḥ:** Avenencia, vía pacífica de resolver un conflicto.

**Tabarru':** ('*aqd tabarru'*) Contrato de beneficencia o liberalidad.

**Tafāḍul:** Significa incremento y es una de las formas en que se puede cometer *ribā*.

**Taflis:** Declaración de insolvencia.

**Tafsīr:** Es una explicación o comentario y suele hacer referencia a la exégesis del Corán.

**Taḥbīs:** Institución de un habiz.

**Talfiq:** Surgimiento de diferentes opiniones legales.

**Taman:** Precio.

**Tamkīn:** Entrega.

**Tāmm:** Completo, perfecto.

**Taqdīr:** Forma de cuantificación.

**Taqlīd:** Imitación. En derecho islámico se aplica a los juristas que se limitan a transmitir lo que otros juristas anteriores a ellos dijeron.

**Taslim:** Entrega.

**Taṣyīr:** Dación en pago.

**Tawāb:** Contraprestación, remuneración.

**Tawarruq:** Es una transacción también conocida como "*murābaḥa* inversa" y, como el *bay' al-'īna*, consiste en adquirir un producto a plazos y luego revenderlo por una suma menor.

**Tawḥīd:** Este término se refiere a la unicidad de Dios.

**Tawliḡ:** Compra-venta simulada que se realiza cuando el comprador no puede o no quiere figurar y realiza la transacción a través de otra persona.

**Tawliya:** Cesión de un producto por el mismo precio por el que se ha adquirido.

**Tawqīf:** Constitución del *waqf*.

**Tiḡārāt:** Es el plural de *tiḡāra* que significa comercio.

**Tunyà:** Venta con pacto de rescate.

**Umma:** Es la comunidad de creyentes musulmanes.

**'Umrà:** Donación vitalicia.

**'Urūd:** Mercancías, bienes muebles.

**'Ušr:** Canon que consiste en una décima parte del producto.

**Uṣūl al-dīn:** Los fundamentos de la fe o de la religión musulmana

**Uṣūl al-diyāna:** Teología musulmana.

**Uṣūl al-fiqh:** Los fundamentos de la jurisprudencia islámica. En contraposición a los *furū' al-fiqh*, que como género de literatura legal se dedica a las normas concretas, los *uṣūl al-fiqh* tienen que ver con las fuentes de derecho islámico y con la metodología.

**Wadī'a:** Depósito.

**Wafā':** Pago (que realice el deudor de lo que debe).

**Wāhib:** Donante.

**Wakāla /wikāla:** Delegación o mandato.

**Wakīl:** El que delega.

**Walā':** Patronato y clientela.

**Waqf:** Fundación pía.

**Wāyib:** Acto obligatorio, deber.

**Wāyiba:** Arrendamiento hecho hasta una fecha determinada, es decir, por un tiempo determinado.

**Ŷahiliyya:** Es un término que significa ignorancia en el sentido de ignorancia del islam, hace referencia a la época preislámica.

**Ŷā'iha:** Siniestro, accidente.

**Yamīn:** Juramento.

**Ŷiwār:** Pacto de protección.

**Ŷizya:** Tributo o impuesto pagado por el *ḍimmī*.

**Ŷu'āla:** Promesa de recompensa, arrendamiento de servicios, destajo.

**Ŷu'l:** Promesa de recompensa, arrendamiento de servicios, destajo.

**Ŷuzāf:** Bloque, se le llama *bay' al-Ŷuzāf* a la venta de un lote de muchos productos sin especificar el precio de cada uno.

**Zakāt:** Es uno de los cinco pilares del islam y es el precepto de la limosna obligatoria, que sigue la línea de redistribución de la riqueza que el islam persigue. □



## BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES.

### FUENTES

**‘ABD ALLĀH B. BULUGGĪN,**

--- *El siglo XI en 1ª persona, Las “memorias” de ‘Abd Allāh, último rey ziri de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, traducidas por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

**‘ABD AL-RAZZĀQ,**

--- *Kitāb al-muṣannaf*, 12 vol., Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2000.

**ABŪ DĀ’ŪD,**

--- *Sunan, Ŷam’ ŷawāmi’ al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknaz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein, El Cairo: Ŷam’iyyat al-maknaz al-islāmī (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001.

**ALFONSO X EL SABIO,** *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann ed., Madrid: Castalia, 1986.

*Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*, James B. Pritchard ed., Princeton: Princeton University Press, 1969.

**AL-AŠ‘ARĪ, Abū l-Ḥasan, ‘Alī b. Isma‘īl,**

--- *Kitāb ṣaḡarat al-yaqīn, tratado de escatología musulmana*, Concepción Castillo Castillo ed., trad., notas e índice, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Secretaría de Estado de Cooperación Internacional y para Iberoamérica, 1987.

**AL BAḤRĀNĪ, Yūsuf,**

--- *Al-Hadā’iq, al-naḍira fī aḥkām al-‘itrah al-ṭāhira*, 25 vol., Beirut: Dār al-aḍwā’, 1985.

**AL-BAKRĪ,**

--- *Description de l’Afrique septentrionale*, ed. y trad. M. de Slane, París: Maisonneuve, 1965.

**AL-BANNA, Hasan,**

--- “Risālat Naḥwa al-Nūr”, *Maḡmu‘āt rasā’il al-imām al-ṣahīd Ḥasan al-Bannā’*, Beirut: Dār al-Andalus, 1965.

**AL-BASYĀNĪ,**

--- *Muḡtaṣar al-Basyānī*, Oman: Wazārat al-turāt al-Qawmī, 1977.

*Sagrada Biblia, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, de Francisco Cantera y Manuel Iglesias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

**BOCACCIO, Giovanni,** *Decameron*, Giulio Einaudi editore ed., Turín: 1980.

--- *Decamerón*, trad. P. Gómez Bedate, Madrid: Espasa Calpe, 2001.

**AL-BUJARĪ,**

--- *Ṣaḥīḥ, Ȳam' ȳawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknaz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein, El Cairo: Ȳam'īyyat al-maknaz al-islāmī (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001.

--- *Ṣaḥīḥ*, Arabia Saūdi: Iternational Ideas Home for Publishing and Distribution, 1998.

**AL-BURZULĪ,**

--- *Fatāwā, Ȳāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qadāya bi-l-muftīn wa-l-ḥukkām*, Muḥammad al-Ḥabīb al-Hila ed., Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002.

**CHAUCER**, *Canterbury Tales*, John Betjeman ed., Londres: John Murray Publishers, 1956.

**Corán**: texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, en el Cairo en 1923, Julio Cortés, ed. y trad., introducción e índice analítico, Jacques Jomier, Barcelona: Herder, 1999.

**DALLAS, Ian**, “The Gestalt of Freedom”, discurso pronunciado en el *Simposio-Homenaje a Ernst Jünger: Hombre del Siglo XX*, celebrado en Bilbao en 1990.

**Documentos arábigo-granadinos**, Seco de Lucena ed., Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1961.

**AL-GARNĀṬĪ, Ibrāhīm b. Aḥmad, Abū Ishāq,**

--- *Al-Waṭā'iq al-mujtaṣara*, Rabat: Markaz iḥyā' al-turāṭ al-magribī, 1988.

**IBN 'ABD AL-'AZĪZ, Ḥamza,**

--- *Al-Marāsīm fī fiqh al-imāmī*, Beirut: Dār al-zahrā', 1980.

**IBN 'ABD AL-BARR, Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad,**

--- *Ȳāmi' bayān al-'ilm wa-faḍli-hi wa-ma yanbagī fī riwāyati-hi wa-ḥamli-hi*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1978.

--- *Al-Kāfī fī fiqh al-dunyā al-mālikī*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987.

--- *Al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wa-l-asānīd*, 26 vol., Rabat: Wizārat al-awqāf wa-l-ṣū'ūn al-islāmiyya, 1988.

--- *Al-Istidkār al-ȳāmi' li-maḍāhib fuqahā' al-amṣār wa-'ulamā' al-aqtār*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000.

**IBN 'ABD AL-MUN'IM AL-SAYYID AL-ḤIMYARĪ,**

--- *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-rawḍ al-mi'tār fī jabar al-akṭar d'Ibn 'Abd al Mun'im al-Ḥimyarī*, texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au Sud-Ouest de la France, publié avec une introduction, un répertoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte par E. Lévi-Provençal. Leiden: Brill, 1938.

**IBN 'ABD AL-RA'ŪF,**

--- *Talāt rasā'il andalusiyya fī adab al-ḥisba wa-l-muḥtaṣib*, *Trois traités hispaniques de hisba*, Lévi-Provençal trad., El Cairo: Maṭba'at al-Ma'had al-'ilmi al-Faransi li-l-atar al-Sarqiyya, 1955.



--- “Traduction annotée et commentée des traités de hisba d’Ibn Abd al-Rauf et de Umar Al-Garsifi”, *Hesperis Tamuda*, I (1960), pp. 5-38, 199-214, 349-386.

**IBN ‘ABDŪN,**

--- *Talāt rasā’il andalusiyya fī adab al-ḥisba wa-l-muḥtaṣib*, *Trois traités hispaniques de hisba*, Lévi-Provençal trad., El Cairo: Maṭba‘at al-Ma’had al-‘ilmi al-Faransi li-l-atar al-Sarqiyya, 1955.

--- *Sevilla a comienzos del siglo XII, el tratado de Ibn ‘Abdūn*, trad. E. Levi-Provençal y E. García Gómez, Sevilla: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1998.

**IBN ABĪ ŠAYBA,**

--- *Kitāb al-muṣannaf fī l-aḥādīṭ wa-l-aṭār*, Bombay: Darussalajiah, 1979-1983.

**IBN ‘ĀSHŪR, Muḥammad al-Ṭāhir,**

--- *Treatise on Maqāṣid al-Sharī‘ah*, Londres: International Institute of Islamic Thought, 2006.

**IBN AL-‘AṬṬĀR,**

--- *Kitāb al-watā’iq wa-l-siṭillāt*, Pedro Chalmeta y Federico Corriente eds., Madrid: Fundación Matritense del Notariado e Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.

--- *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés m. 399/1009 Ibn al-‘Aṭṭār*, Pedro Chalmeta y Marina Marugán introducción, estudio y trad. anotada, Madrid: Fundación Matritense del Notariado, 2000.

**IBN FARḤŪN, Ibrāhīm b. ‘Alī,**

--- *Tabṣīrat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiya wa manāhiy al-aḥkām*, El Cairo: Maktabat al-kulliyya al-azhariyya, 1986.

--- *Al-Dibāy al-mudḥab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-madḥab*, El Cairo: Dār al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2002.

**IBN ḤABĪB, Abū Marwān ‘Abd al-Malik,**

--- *Kitāb al-ribā*, Nadīr Awhāb ed., Dubai: Markaz ḡam‘at al-māyid li-l-ṭaqāfa wa-l-turāt, 2012.

**IBN ḤARĪT AL-JUŠĀNĪ,**

--- *Historia de los jueces de Córdoba*, prólogo, Julián Ribera ed. y trad., Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

**IBN ḤAZM,**

--- *Kitāb al-Muḥallā fī l-fiqh bi-l-aṭār fī šarḥ al-muṭyallā bi-l-iqtisār*, 11 vols., El Cairo: 1928-1934.

**IBN AL-KARDABŪS,**

--- *Kitāb al-iktifā’ fī ajbār al-julafā’*, A. M. al-‘Abbādī ed., Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1971.

--- *Ibn al-Kardabūs. Historia de al-Andalus*, Felipe Maíllo trad., Madrid: Akal, 1986.

**IBN MĀ'YĀ,**

--- *Sunan, 'Īm' yawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknāz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein; El Cairo: 'Īm'iyyat al-maknāz al-islāmī (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001.

**IBN MUGĪT al-Ṭulayṭulī, Aḥmad,**

--- *Al-Muqni' fī 'ilm al-ṣurūṭ*, *Abenmoguit: formulario notarial*, Francisco Javier Aguirre Sádaba trad., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC); Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (ICMA), 1994.

**IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA,**

--- *I'lām al-muwaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyya, 2004.

**IBN QUDĀMA,**

--- *Al-Muḡnī fī fiqh al-imām Aḥmad b. Ḥanbal al-Ṣaybānī*, Beirut: Dār al-fikr, 1985.

**IBN RUṢḌ, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. RuṣḌ, al-Ḥafīd, (Averroes).**

--- *Bidāyat al-muṭṭahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ ed., 2 vols., El Cairo: Imprenta Nueva de la plaza de al-Azhar, 1911.

--- *The distinguished jurist's primer: a translation of Bidāyat al-muṭṭahid*; Imran Ahsan Khan Nyazee trad. y revisado por Muhammad Abdul-Rauf, 2 vols., Islamabad: Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishing Limited, 1994-1996.

**IBN RUṢḌ (al-ḡadd),**

--- *Al-Bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-ṣarḥ wa-l-tawḡīḥ wa-l-ta'dīl fī masā'il al-Mustajra'ya*, 20 vols., Beirut: Dār al-ḡarb al-islāmī, 1984-1987.

--- *Fatāwā*, Al-Muḡtār b. al-Ṭāḥir al-Talīlī ed., 3 vols., Beirut: Dār al-ḡarb al-islāmī, 1987.

**IBN SAHL,**

--- *Diwān al-aḥkām al-kubrā, al-nawāzil wa-l-a'lam li-ibn Sahl*, 2 vols., Riyadh: al-Safahāt al-Dahabiyya, 1997.

**IBN AL-ĠALLĀB,**

--- *El tratado jurídico de al-Tafri' de Ibn al-Ġallāb, Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, Soha Abboud-Haggag ed., estudio, glosario y confrontación con el original árabe, Institución Fernando el Católico, Excma. Diputación de Zaragoza, 1999.

**'IYĀḌ B. MŪSĀ,**

--- *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madḥab Mālik*, 'Alī 'Umar ed., Rabat: Dār al-Amān, 2088.

**JALĪL IBN ISḤĀQ AL-ĠUNDĪ,**

--- *Muḡtaṣar al-ṣayj fī l-fiqh 'alā madḥab al-Imām Mālik b. Anās*, París: al-Ġumhuriyya, 1900.

--- *Il "Muḡtaṣar", sommario del diritto malechita di Jalīl Ibn Isḥāq*, Ignazio Guidi y David Santillana trad., Roma: Casa Editrice Italiana, Ministero delle Colonie, 1921.

***Kitāb al-Istibṣār fī aḡā'ib al-amṣār: waṣf Makka wa-l-Madīna wa Miṣr, wa-bilād al-Magrib***, 'Abd al-Ḥamīd Sa'd Zaglūl ed., Casablanca: Dār al-naṣr al-magribiyya, 1985.

**AL-JUMAYNĪ, Ruḡ Allāh,**

--- *Tahrīr al-waṣīla*, 2 vol., Beirut: Dār al-ta'aruf li-l-maṭbu'āt, 1982.

**LÓPEZ DE AYALA, Pedro**, *Rimado de palacio*, Rafael Lapesa Melgar, Pilar Lago eds., Valencia: Generalitat Valenciana, 2010.

**MĀLIK,**

--- *Al-Muwaṭṭa'*, *Maktabat al-fiqh wa-uṣūli-hi*, 'Ammān: 1999/1419 (V.1.5), (base de datos).

--- *Al-Muwatta*, Hayy Abdul Ghani Melara Navío trad., Granada: Madrasa, 2009.

**MUḤAMMAD IBN I'YĀḌ,**

--- *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* (*La actuación de los jueces en los procesos judiciales*), Delfina Serrano trad. y estudio, Madrid: CSIC y Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), 1998.

**MAIMÓNIDES,**

--- *Sefer Ha-Mitzvot of Maimonides. The Commandments*, Charles B. Chavel trad., 2 vols., Londres: Soncino Press, 1967.

--- *Mishné Torá*, 2 vol., Tel Aviv: El árbol de la vida, 1982.

*La Misná*, Carlos del Valle, ed., Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

*Libro de las mil y una noches: el de los conocimientos maravillosos y las historias entretenidas, peregrinas...*, R. Cansinos Assens trad., 3 vols., Madrid: Aguilar, 1992.

**MUSLIM,**

--- *Ṣaḥīḥ, Ŷam' ŷawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknaz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein; El Cairo: Ŷam'iyyat al-maknaz al-islāmī (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001.

**AL-NASĀ'Ī,**

--- *Sunan, Ŷam' ŷawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknaz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein; El Cairo: Ŷam'iyyat al-maknaz al-islāmī (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001.

**MUḤAQQIQ AL-ḤILLĪ, Naḡm al-Dīn Ŷa'far b. Ḥasan,**

--- *Kitāb ṣarā'i' al-islām fī masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām*, Beirut: Dār al-Qārī', 2004.

**NIMR,**

--- "Ḥukm al-ribā... hal buniya 'alā al-ḥikma aw 'alā al-'illa", *Al-Siyāsī*, 19 de Febrero, 1984.

--- "Al-'illa aw al-ḥikma fī taḥrīm al-ribā", *Al-Siyāsī*, 8 de Abril, 1984.

--- "Ḥikma taḥrīm al-ribā", *Al-Siyāsī*, 15 de Abril, 1984.

--- "Ḥukm al-iqtirāḍ li-maṣrū' iqtisādī yadarr munāfa'a 'amma", *Al-Siyāsī*, 22 de Abril, 1984.

**PLATO**, "Laws", *Complete Works*, John M. Cooper ed., Trevor J. Saunders trad., Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1997.

**AL-QARADAWI,**

--- “Fawā'id al-bunūk”, *Hudà al-islām: Fatāwà mu'āşira*, Kuwait: Dār al-qalam, 1990-.

--- *Fawā'id al-bunūk hiya al-ribā al-ḥarām: dirāsa fiqhīyya fī daw' al-Qur'ān wa-l-Sunna wa-l-wāqī' ma'a munāqaşa mufaşşala li-fatwà faḍilat al-muftī 'an šahādāt al-istiṭmār*, Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1993.

**AL-QAYRAWĀNĪ,**

--- *Risāla (La Risala, tratado de creencia y derecho musulmán)*, 'Ali Laraki trad. y comentarios, Palma de Mallorca: Kutubia Mayurqa, 1999.

--- *Al-Nawādir wa-l-ziyādāt 'alā mā fī l-Mudawwana min gayrihā min al-ummahāt*, 15 vols., Beirut: Dār al-garb al-islāmī, 1999.

**RIDA, Rashid,**

--- “Ribḥ Sunduq al-Tawfīr”, *Al-Manar* (1917).

--- *Al-Ribā wa-l-Mu'āmalāt fī l-Islām*, Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1959.

**SAḤNŪN,**

--- *Al-Mudawwana al-kubrā*, Beirut: Dār Šādir, 1905.

**AL-ŠAMMĀJĪ,**

--- *Kitāb al-Īdāḥ*, 4 vols., Libia: Dār al-faṭḥ li-l-ṭibā'a wa al-naşr, 1970-1974.

**SANHURI, 'Abd al-Razzaq,**

--- *Masādir al-ḥaqq fī l-fiqh al-islāmī: dirāsa muqārana bi-l-fiqh al-garbī*, 6 vols., El Cairo: Ŷāmi'at al-duwal al-'Arabia, Ma'had al-dirāsāt al-'arabiyya al-'āliya, 1954-1959.

**SANTO TOMÁS DE AQUINO**, *Summa Theologica*, Laurence Shapcot trad., Chicago: Encyclopaedia Británica, 1990.

**AL-SAQATĪ,**

--- “*Kitāb fī adab al-ḥisba*” (libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī, *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, XXXII (1967), n° 1, pp. 125-162; XXXII (1967), n° 2, pp. 359-397; XXXIII (1968), n° 1, pp. 143-195; XXXIII (1968), n° 2, pp. 367-434.

**AL-SARRĀŶ, Ŷa'far b. Aḥmad,**

--- *Kitāb maşāri' al-'uşşāq*, Karam al-Bustānī ed., Beirut: 1858.

**AL-ŠAYBĀNĪ,**

--- *Šarḥ kitāb al-siyar al-kabīr*, El Cairo: Ma'had al-majtūṭāt bi-Ŷāmi'at al-duwal al-'arabiyya, 1971-1972.

**SAYYID QUTB,**

--- *Tafsīr āyāt al-ribā*, Beirut: Dār al-şurūq, 197-.

**AL-SUYŪṬĪ,**

--- *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, El Cairo: Matba'a mūsawiyya, 1861.

**The Babylonian Talmud; seder Nizakin**, Rabi Dr. I. Epstein ed., Londres: The Soncino Press, 1935, vol. II (*Baba Meziyah*).

**AL-ṬAHĀWĪ,**

--- *The Function of Documents in Islamic Law, The Chapters on Sales from Ṭahāwī's Kitāb al-Shurūṭ al-Kabīr*, Jeanette Ann Wakin ed., Albany: State University of New York Press, 1972.

**AL-TIRMĪDĪ,**

--- *Sunan, Ṭam' ṭawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa maknaz al-ṣiḥāḥ wa-l-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein; El Cairo: Ṭam'iyyat al-maknaz al-islāmī (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001.

**AL-ṬULAYṬULĪ, Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Isā b. 'Ubayd,**

--- *Muṭaṣṣar al-Ṭulayṭulī*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004.

--- *Muḥtaṣar (Compendio)*, María José Cervera ed. y trad., Madrid: CSIC y AEI, 2000.

**AL-TUNBUKTĪ, Aḥmad Bābā,**

--- *Nayl al-Ibtihāy*, El Cairo: Maktabat al-Taḳāfa al-Dīniyya, 2004.

**AL-WANŠARĪSĪ, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā**

--- *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ṭāmi' al-mugrib 'an fatāwā ahl Ifrīqyā wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. Muḥammad Ḥayyī, Rabat: Našr wizārat al-awqāf wa-l-šu'un al-islāmiyya, 1981.

**ṬAḤIṢ,**

--- *Libro de los avaros*, Serafín Fanjul trad., Madrid: Editora Nacional 1984.

**IBN 'ABD ALLĀH, Yāqūt,**

--- *Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, David Samuel Margoliouth ed., 7 vols. Londres: Luzac, 1923-1931.

**AL-ṬAZĪRĪ,**

--- *Al-Maqṣad al-maḥmūd fī taljīs al-'uqūd, Proyecto plausible de fórmulas notariales*, Asunción Ferreras ed., Madrid: CSIC, AEI, 1998.

## **BIBLIOGRAFÍA**

**AASI, Gulam Haider**, *Muslim understanding of other religions: A study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-faṣl fī al-milal wa al-ahwā' wa al-niḥal*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1999.

**ABBOUD, Soha**, “Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar”, *Finanzas y fiscalidad municipal*, V congreso de Estudios Medievales, Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Sánchez Albornoz, 1997.

--- *El tratado jurídico de Al-Tafri' de Ibn Al-Ḡallāb: manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza): edición estudio, glosario y confrontación con el original árabe*, Institución Fernando el Católico, 1999.

--- “Precedentes andalusíes en la fiscalidad de las comunidades mudéjares”, *En la España medieval*, XXXI (2008), pp. 475-512.

**ABDAL-HAQQ, Irshad**, “A model of Islamic banking and finance in the West: IslamiQ”, *Journal of Islamic Law & Culture*, VI (2001), nº 2, pp. 101-134.

**ABDUL-MUMIN, Alhassan G.**, “Consumer attitudes towards debt in an Islamic country: managing a conflict between religious tradition and modernity”, *International Journal of Consumer Studies*, XXXII (2008), nº 3, pp. 194-203.

**ABDUL RAHMAN, Abdul Rahim**, “Islamic Microfinance: A Missing Component in Islamic Banking”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, I-II (2007), pp. 38-53.

**ABDUL RAHMAN, Yahia**, *The Art of Islamic Banking and Finance: Tools and Techniques for community-based Banking*, Nueva Jersey: John Wiley & Sons, 2010.

**ABOU EL FADL, Khaled**, “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Seventh/Eleventh Centuries”, *Islamic Law and Society*, I (1994), pp. 141-187.

**ADANG, Camilla**, *Islam frente a judaísmo: la polémica de Ibn Hazm de Córdoba*, Madrid: Aben Ezra Ediciones, 1994.

--- *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden: E. J. Brill, 1996.

--- “Women's Access to Public Space according to *al-Muḥallā bi-l-Āthār*”, *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Manuela Marín y Randi Deguilhem ed., Londres, Nueva York: I.B. Tauris, 2002, pp. 75-95.

**AGUADÉ, Jorge**, “El libro del escrúpulo religioso (*Kitāb al-wara'*) de 'Abdalmalik b. Ḥabīb”, *Actas del XII Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas*, Málaga: 1984, pp. 17-34.

- AHMAD, Abu Umar Faruq**, "Islamic microfinance: the evidence from Australia", *Humanomics (The International Journal of Systems and Ethics)*, XXV(2009), nº 3, pp. 217-235.
- AHMAD, Syed Xahid**, "Why murabaha (cost-plus finance) is allowed whereas lending on interest is prohibited in Islam", *Journal of Islamic Banking and Finance*, XXX (2013), nº 1, pp. 19-23.
- AHMAD, Ziauddin**, "The Qur'ānic theory of ribā", *Islamic Quarterly*, XX, XII, XXII (1978), pp. 3-14.
- AHMED, Habib**, *Product Development in Islamic Banks*, Edimburgo: Edhinburgh University Press, 2011.
- "Organizational models of Islamic microfinance", *Shari'a-compliant microfinance*, Nazim Ali ed., Londres y Nueva York: Routledge, 2012, pp.17-32.
- AKHTAR, Shamshad; AKHTAR, Zeti; HEFNER, Robert W.; NORZRUL, Nik; VERNARDOS, Angelo; VOGEL, Frank E.; WARDE, Ibrahim**, "Understanding Islamic Finance: Local Innovation and Global Integration", *Asia Policy*, VI (Julio 2008), pp. 1-14.
- ALFATTOUH, Ruba; THOMAS, Abdulkader; ABDEL HAJI, Najwa**, "Riba in Lisan al Arab", *Interest in Islamic Economics: understanding riba*, Abdulkader Thomas ed., pp.10-12, Londres y Nueva York: Routledge, 2006.
- ALI, Imtiaz**, "Increased price for deferred payment", *Muslim & Arab Perspectives*, IV (1999), nº 7-12/13, pp. 307-312.
- ÁLVAREZ DE CIENFUGOS, Isabel**, "Sobre la economía del reino naṣrī granadino", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VII (1958), pp. 85-97.
- "La hacienda de los naṣrīes granadinos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII (1959), pp. 99-124.
- AMAR, Emile**, "La pierre de touche des fetwas de Ahmad al-Wanscharīsī", *Archives Marocaines*, XII-XIII (1908-1909).
- Al-Andalus**, Ana Isabel Carrasco Manchado, Juan Martos Quesada, Juan Antonio Souto Lasala eds., Tres Cantos: Istmo, 2009.
- Arabic-English Lexicon**, de Edward William Lane, Cambridge, 1984.
- ARCAS CAMPOY, María**, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, Ciencia y Sociedad"*, Granada: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1989, pp. 31-49.
- ARIÉ, Rachel**, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides*, Paris: De Boccard, 1973.
- *El reino nasri de Granada*, Madrid: Mapfre, 1992.
- ASAD, Muḥammad**, *The Message of The Qur'ān*, Gibraltar: Dār al-Andalus, 1984.
- ASHTOR, Eliyahu**, "Documentos españoles de la Genizah", *Sefarad*, XXIV (1964), nº 1, pp. 41-80.

- *The Jews of Moslem Spain*, translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein, Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, cop. 1973-1984.
- *A Social and Economic History of the Near East en the Middle Ages*, Londres: Collins, 1976.
- ASÍN PALACIOS, Miguel**, “Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, II (1934), pp. 1-56.
- *La escatología musulmana en la Divina Comedia: seguida de la historia y crítica de una polémica*, Madrid: Hiperión, 1984.
- *Abenházam de Córdoba*, Madrid: Turner, 1984.
- ASÍS ORTA, Agustín de**, “El microcrédito en los países del Norte de África y Oriente Medio” *La convivencia en el espacio euromediterráneo*, Madrid: Fundación Promoción Social de la Cultura, [etc.], 2004, pp. 159-162.
- AL-ATAWNEH, Muhammad K.**, *Wahhabi Islam Facing the challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State*, Leiden, Boston: Brill, 2010.
- ATHENA INTELLIGENCE**, “El movimiento mundial Murabitún en España”, *Athena Intelligence Journal*, II (25 de Octubre de 2007), nº 4, pp. 123-133, [www.athenaintelligence.org](http://www.athenaintelligence.org)
- AYOOB, Mohammed; KOSEBALABAN, Hasan**, *Religion and politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the state*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2009.
- AYROUT, Henry Habib**, *The Egyptian peasant*, El Cairo: The American University in Cairo Press, 2005.
- AYUB, Muhammad**, “Meaning of riba”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, X (1993), nº 4, pp. 33-42.
- “Can banks survive without interest?”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXIV (2007), nº 2, pp. 133-136.
- “Focus on difference between interest and trade profit”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXIX (2012), nº 3, pp. 70-74.
- AZHAR, Rauf A.**, *Economics of an islamic economy*, Leiden: Brill, 2010.
- AL-AZHARI, Manzoor Ahmad**, “Credit cards in Islamic legal perspectiva”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXIII (2006), nº 4, pp. 53-83.
- AZIZ, Farooq**, “Is Riba just restricted to debt?”, *Journal of Objective Studies*, XVI (2004), nº 1 y 2, pp. 113-119.
- “Interest (riba) in Qur'anic perspective”, *European Journal of Social Sciences*, XXII (2011), nº 3, pp. 338-341.



**BAABOOD, Abdullah**, “Islamism in the Gulf Region”, *Political Islam: Contextus versus Ideology*, SOAS Middle East Issues, Khaled Hroub ed., Londres: Saqi, London Middle East Institute at SOAS, 2010, pp. 127-161.

**BADAWI, Ahmad Zaki**, *Naẓariyyat al-ribā al-muḥarram fī al-šarī'a al-islāmiyya*, El Cairo: Dār wa-maṭābi' al-ša'b, 1964.

--- *The theory of prohibited riba*, Islamabad: Centre for Islamic Law and Legal Heritage, 2005.

**BAER, Yitzhaq**, *Historia de los judíos en la España cristiana*, traducida del hebreo por José Luis Lacave, Barcelona: Riopiedras, 1998.

**BAGBY, Albert**, “The Jew in the Cántigas of Alfonso X, el Sabio”, *Speculum*, XLVI (1971), nº 4, pp. 670-688.

**BAINTON, Ronald H.**, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston: Beacon Press, 1952.

**BARON, Salo Wittmayer**, “The Economic Views of Maimonides”, *Essays on Maimonides*, an otocentennial volume, Nueva York: Columbia University Press, 1941, pp. 127-211.

**BARCELÓ, Miquel**, “Ruedas que giran en el fuego del infierno o ¿Para qué servía la moneda de los Taifas?”, *El sol que salió por Occidente (estudios sobre el estado omeya en al-Andalus)*, Jaén: Universidad de Jaén, 1997, pp. 195-203.

--- “¿Por qué los historiadores académicos prefieren hablar de islamización en vez de hablar de campesinos?”, *La prospección arqueológica: Segundos Encuentros de Arqueología y Patrimonio*, Domingo Armada Morales coord., Salobreña: 1997, pp. 133-144.

**BARKAI, Ron**, “Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas”, *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la península Ibérica*, Turnhout: Brepols, 1994, pp. 1-27.

--- *El enemigo en el espejo, cristianos y musulmanes en la España medieval*, M. Bar-Kochiba y A. Komay trad., Madrid: Rialp, 2007.

**BASRI, Ezra**, *The Laws of Interest*, Jerusalén: Haktav Institute, 1987.

**BENABOUD, Muḥammad**, “La Economía”, *Historia de España de Menéndez Pidal*, VIII, *Los reinos de Taifas, Al-Andalus en el siglo XI.*, dir. M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins, Madrid: Espasa Calpe, 1994, pp. 231-272.

**BEN-SHAMMAI, Haggai**, “Jew-Hatred in the Islamic tradition and the Koranic exegesis”, in S. Almog (ed.), *Antisemitism through the Ages*, Oxford: Pergam Press for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, 1988, pp. 161-169.

**BENCH, Stephen Paul**, *Barcelona and its Rulers: 1096-1291*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 1995.

**BERQUE, Jacques**, *Études d'Histoire Rurale Maghrébine; Nawazil el Muzara'a du Mi'yar al-Wazzani*, Francia: Les Éditions Internacionales, 1938.

**BEWLEY, Abdal Haqq, DOUGLAS, Amal Abdalhakim**, *El zakat, cómo levantar un pilar caído*, Córdoba: Kutubía, 2003.

**Biblioteca de al-Andalus, Enciclopedia de la Cultura Andalusí**, 8 vols., Jorge Lirola Delgado dir., Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.

**BILLAH, Mohd Ma'sum**, "Islamic insurance: its origins and development", *Arab Law Quarterly*, XIII (1998), n° 4, pp. 386-422.

--- "Islamic credit card in practice", *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXIV (2007), n° 4, pp. 35-42.

**BILLIG, Joseph**, *Le Commissariat général aux questions juives*, París: Editions du Centre, 1955-1956.

**BOUAMAMA, Ali**, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Argel: Entreprise nationale du livre, 1988.

**BOXBERGER, L.**, "Avoiding ribā: credit and custodianship in nineteenth and early twentieth century Ḥadramawt", *Islamic Law and Society*, V (1998), n° 2, pp. 196-213.

**BRESLAUER, Daniel**, *Toward a Jewish (M)Orality: speaking of a postmodern Jewish ethics*, Westport, Londres: Greenwood Press, 1998.

**BRUNSCHVIG, Robert**, *La Berbérie orientale sous les Hafsides: des origines à la fin du XVème siècle*, 2 vols., París : Adrien-Maisonneuve, 1940-1947.

**BUCKLEY, Susan L.**, *Teachings on usury in Judaism, Christianity and Islam*, Lewiston (Nueva York): The Edwin Mellen Press, 2000.

**BULLIET, Richard**, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history*, Cambridge: Harvard University Press, 1979.

**BUṢŪL, As'ad Namir**, *Sheik Muhammad Rashīd Riḍā's political activities: a struggle for the revival of an Orthodox (salafī) Islamic state*, Berkeley: University of California, 1989.

**CAMARERO CASTELLANO, Inmaculada**, "El concepto del contrato de aparcería llamado *Muzāra'a* según los juristas malikíes de Al-Andalus (s. VIII-XV)", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXXVIII (2002), pp. 181-198.

--- "La ropa del quintero (*jammās*) según una fetua de al-Qawrī (s. XV)", *Al-Qanṭara*, XXX (2009), n° 2, pp. 447-465.

--- "Los contratos agrícolas y el azaque (*zakāt*)", *El saber en Al-Andalus: textos y estudios V: homenaje a la profesora Dña. Carmen Ruiz Bravo-Villasante*, por Julia María Carabaza Bravo y Carmen Makki coord., Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011, pp. 93-112.

**CAMBIO CULTURAL**, *El impacto de los microcréditos y las microfinanzas*, Buenos Aires: Cambio Cultural, 2003.

**CANO ÁVILA, Pedro**, *Contratos conmutativos en la Granada Nazarí del siglo XIV, según el formulario Notarial de Ibn Salmún*, Granada: Universidad de Granada, 1987.

--- “Contratos de Compraventa en el reino Nazarí de Granada, según el tratado notarial de Ibn Salmún”, *Al-Qanṭara*, IX (1988), pp. 323-351.

---“El contrato de compraventa con derecho de opción (Bayʿ al-Jiyār) y con Derecho de Recuperación (Tunyā), según el jurista granadino Ibn Salmūn (siglo XIV)” *Actas del XVI Congreso de la U.E.A.I.*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995, pp. 89-99.

**CANSINOS-ASSÉNS, Rafael**, *Las bellezas del Talmud: antología hebraica*, Madrid: Fundación Archivo Rafael Cansinos Sáenz, 2006.

**CANTÓ, Alberto**, “Cuestiones económicas y numismática andalusí”, *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), pp. 429-444.

**CARRASCO PÉREZ, Juan**, “Crédito y usura en el ordenamiento legal y en la administración pública del reino de Navarra (siglos XII-XIV)”, *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (SEC. XII-XIV)*, Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, eds., Collection de l'Ecole Française de Rome, 346, Roma: École Française de Rome, 2005, pp. 159-179.

**CARBALLEIRA, Ana María**, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV-X, VI-XII)* Madrid: CSIC, 2002.

--- “Caracterización de los pobres en la literatura paremiológica andalusí”, *Al-Qanṭara*, XXVII (2006), nº 1, pp. 105-135.

**CARMONA, Alfonso**, “Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: el texto atribuido a Abu Ishāq al-Garnatī”, *Al-Qanṭara*, XIX (1998), pp. 67-102.

--- “Ibn Hišām al-Qurṭubī y su *Mufid li-l-ḥukkām*”, *Atti del XIII Congresso dell'Unione Européenne d'Arabisants et d'Islamisants (Venezia, 1986)* en *Quaderni di Studi Arabi* V-VI (1987-1988), pp. 120-130.

**CARRETE, Carlos, MORENO, Yolanda**, “Cristianos prestamistas a judíos en la aljama de Ávila (siglo XV)”, *Ciudad de Dios*, CCVIII (1995), nº 2-3, pp. 421-430.

**CASTAÑO, Javier**, “Crédito caritativo en la Castilla de mediados del siglo XV: Los estatutos de las «Arcas de la Misericordia» y la «usura» judía”, *Prestare ai Poveri. Il credito su pegno e il Monte di Pietà in area Mediterranea (secoli XV-XIX)*, Bologna: Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo, 2007, pp. 101-143.

*Catechism of the Catholic Church*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

**CHALMETA, Pedro**, *El "señor del zoco" en España: edades Media y Moderna: contribución al estudio de la historia del mercado*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973.

--- “Acercas del ʿamal en al-Andalus: Algunos casos concretos”, *Anuario de historia del derecho español*, LVII (1987), pp. 339-364.

--- “Monedas y fiscalidad en la España musulmana”, *Moneda y monedas en la Europa medieval (siglos XII-XV)*: XXVI Semana de Estudios Medievales, Estella, 19 a 23 de julio de 1999, pp. 179-192.

--- *El zoco medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2010.

--- “Componentes diferenciadores de la cultura andalusí”, *Cultura y culturas en la Historia*, Quintas jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

**CHAMBERLAIN, Michael**, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350*, Cambridge: University Press, 1994.

**CHAPRA, Umer**, “Islamic banking and finance: the dream and the reality”, *Hamdard Islamicus*, XXII (1999), nº 4, pp. 69-87.

--- “The role of Islamic banks in non-Muslim countries”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, XIII (1992), nº 2, pp. 295-297.

**CHARDIN, John, Sir**, *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l’Orient*, París: Le Normant, 1811.

**CHAUVIN, Victor**, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publiés dans l’Europe chrétienne de 1810 a 1885*, Lieja: Vaillant, 1892-1907.

**CII** (Council of Islamic Ideology), *Consolidated Recommendations on the Islamic Economic System*, Islamabad: Council of Islamic Ideology, 1983.

**CLAVERO, Bartolomé**, *Usura. Del uso económico de la religión en la Historia*, Madrid: Fundación Cultural Enrique Luño Peña, Tecnos, 1984.

**COHEN, Mark**, *Under crescent and cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton: University Press, 1994.

**COMUNIDAD ISLÁMICA EN ESPAÑA**, *La política del Islam, Movimiento Mundial Murabitun*, Granada, s.d.

**CONRAD, Lawrence**, “Seven and the Tasbī’: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXXI (1988), nº 1, pp. 42-73.

**CONSTABLE, Olivia Remie**, *Trade and traders in Muslim Spain: the comercial realignment of the Iberian peninsula 900-1500*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 1994.

--- *Comercio y comerciantes en la España musulmana, la reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*, Barcelona: Ediciones Omega, 1997.

**COOK, Michael**, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 2003.

**CORNELL, Vincent J.**, “In the Shadow of Deuteronomy, approaches to interest and usury in Judaism and Christianity”, *Interest in Islamic Economics*, Abdulkader Thomas ed., Londres, Nueva York: Routledge, 2006, pp. 13-26.

**CORPAS, Maria Angeles**, *Las comunidades islámicas en la España actual, 1960-2008: génesis e institucionalización de una minoría de referencia*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2010.

**CORRIENTE, Federico; FERRANDO, Ignacio**, *Diccionario avanzado de árabe*, Barcelona: Herder, 2005.

**CRESPO, Macarena**, “Judíos, préstamos y usuras en la Castilla Medieval. De Alfonso X a Enrique III”, *Edad Media, Revista de Historia*, V (2002), pp. 179-215.

*Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, on-line, Brill.

**CUEVAS, Teodoro de**, “Estudio general sobre geografía, usos agrícolas, historia política y mercantil, administración, estadística, comercio y navegación del bajalato de Larache”, *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XV (1883), pp. 70-97, 167-186, 338-369, 417-433; XVI (1884), pp. 31-58, 232-263, 365-372, 425-438.

**CVETKOVA, B.A.**, “Le rôle du capital commercial-usuraire dans les terres balkaniques à l'époque ottomane aux XVI-XVII s”, *VII Türk Tarih Kongresi, Kongreye sunulan bildiriler II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973, pp. 483-492.

**ÇAĞATAY, N.**, “Ribā and interest concept and banking in the Ottoman Empire”, *Studia Islamica*, XXXII (1970), pp. 53-68.

**DENJEAN, Claude**, *La loi du lucre. L'usure en procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid: Casa de Velazquez, 2011.

**DOMÍNGUEZ ROJAS, Salud María**, “La economía del reino nazarí a través de las fatuas recogidas en el *Mi'yār* de al-Wanšārīsī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, XVII (2006), pp. 77-107.

**DONNER, Fred M.**, “From Believers to Muslims: Confessional Self Identity in the Early Islamic Community”, *Al-Abhath, Journal of the Faculty of Arts and Sciences*, American University of Beirut, L-LI (2002-2003), pp. 9-53.

--- *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA), Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

**DOUGHTY, Charles M.**, *Arabia Deserta*, 2 vols., Londres: Alden Press, 1949.

**DRAZ, Muhammed Abdel Haleem.**, “L'Usure en Droit Musulman”, en *Travaux de la semaine internationale de Droit Musulman*, París: Librairie de Recueil Sirey, 1953.

**DUBIÉ, Paul**, “La vie matérielle des maures”, *Mélanges ethnologiques*, Dakar: IFAN, 1953, pp. 111-256.

- EBSTEIN, Michael**, "In the Shadows of the Koran: Said Qutb's Views on Jews and Christians as Reflected in his Koran Commentary", *Research Monographs on the Muslim World Series*, II (2009), nº 4.
- ECCEL, A. Chris**, *Egypt: Islam and Social Change: Al-Azhar in conflict and accommodation*, Berlín: K. Sachwarz, 1984.
- Edward W. Said: crítica a la alteridad interesada**, Antonio Oliver Martí ed., Valencia: Centro UNESCO, 2006.
- ELGARI, Mohammed Ali**, "Ijtihad in the development of Islamic banking", *New Horizon* (London), LVII (1996), pp. 3-4.
- EL-KHALIL, Youssef**, "Presentation of the study on the microfinance sector in North Africa and the Middle East", *La convivencia en el espacio euromediterráneo*, Madrid: Fundación Promoción Social de la Cultura, [etc.], 2003, pp.117-122.
- Encyclopaedia of Islam 2**, (CD-ROM version) Brill, 2008.
- Encyclopaedia judaica**, segunda edición, 22 vols., Nueva York: Macmillan, 2007.
- Encyclopaedia of the Qur'ān**, 5 vol., Jane Dammen MacAuliffe ed., Leiden, Boston: Brill, 2006.
- ENGELS, Friedrich**, *The Peasant War in Germany*, Moissaye J. Olgin trad., Nueva York: International Publishers, 1926.
- ESCARTÍN, Eduardo**, *Economía y Sociedad en la Sevilla Almorávide*, Sevilla: Universidad De Sevilla, 2008.
- FARRUKH, Omar**, "Banking and insurance in relation to the concept of riba" *International Islamic Conference*, 1968, Vol.1 English papers, M.A.Khan ed., Islamabad: Islamic Research Institute, 1968, pp. 123-129.
- FATTAL, Antoine**, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1958.
- FAEZY, M.J. Abuamria**, *El mecanismo de funcionamiento de los bancos islámicos*, Granada: Fundación Euroárabe y Ediciones de la Universidad de Granada, 2007.
- FEKAR, Ben Ali**, *L'Usure en droit musulman et ses conséquences pratiques*, París: A. Rousseau, 1908.
- FELDMAN, Robert**, "Funds transfers. African terrorists blend old and new: hawala and satellite telecommunications", *Small Wars and Insurgencies*, XVII (2006), nº 3, pp. 356-366.
- FERIA GARCÍA, Manuel C.** *Diccionario de Términos Jurídicos Árabe-Español*, Barcelona: Ariel, 2006.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana**, *Cuestiones legales del Islam temprano: la "Utbiyya" y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid: CSIC, 2003.
- FIDALGO, Elvira**, "Consideración social de los judíos a través de las Cantigas de Santa María", *Revista de Literatura Medieval*, VIII (1996), pp. 91-103.

**FIERRO, Maribel**, “Andalusian *fatawa* on blasphemy”, *Annales Islamologiques*, XXV (1990), pp. 103-117.

--- “The treatises against innovations (*kutub al-bida'*)”, *Der Islam*, LXIX (1992), pp. 204-246.

--- “El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en al-Andalus”, *Los mozárabes: entre la cristiandad y el Islam*, Universidad de Salamanca, *Studia Historica, Historia Medieval*, XXVII (2009), pp. 181-189.

--- “Ill-treated women seeking divorce: the Qur’anic two arbiters and judicial practice among the Malikis in al-Andalus and North Africa”, *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, M.Kh. Masud, R. Peters and D. Powers eds., Leiden: Brill, 2006, pp. 323-348.

--- “Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)”, actas del congreso *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana, XVIII semana de estudios medievales*, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007, José Ignacio de la Iglesia Duarte coord., 2008, pp. 31-79, <http://digital.csic.es/handle/10261/13715>.

--- “Unidad religiosa, prácticas y escuelas”, *Historia de España*, VIII, p. 411.

--- “Ibn Ḥazm and the Jewish *zindīq*”, *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Camilla Adang, Maribel Fierro y Sabine Schmiske eds., Leiden: Brill, 2012, pp. 497-509.

--- “La visión del otro musulmán: El *Liber Nicholay* y la revolución almohade”, *Fronteras en discusión*, Juan Martos Quesada y Marisa Bueno eds., Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2012, pp. 143-161.

**FINKEL, Joshua**, “A *risāla* of al-Jāḥiẓ”, *Journal of the American Oriental Society*, XLVII (1927), pp. 311-334.

**FINKIELKRAUT, Alain; KELLY, Mary Byrd; GOLSAN, Richard J.**, *The future of a Negation: Reflections on the Question of Genocide*, Nebraska: University of Nebraska Press, 1998.

**FISCHEL, Walter J.**, “The Origin of Banking in Medieval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge: 1933, pp. 569-574.

**FLORI, Jean**, *El Islam y el fin de los tiempos: la interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Ana Isabel Carrasco Manchado trad., Madrid: Akal, 2010.

**FRANCESCA, Ersilia**, *Teoria e pratica del commercio nell'islam medievale: i contratti di vendita e di commenda nel diritto ibadita*, Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2002.

--- “Religious observance and market law in medieval Islam. The controversial application of the prohibition of usury according to some Ibādī sources”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, XCIX-C (2002), pp. 191-203.

**FRIEDMANN, Yohanan**, *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition*, Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 2003.

**From al-Andalus to Khurasan, Documents from the Medieval Muslim World**, Petra M. Sijpesteijn, Lennart Sundelin, Sofía Torallas Tovar y Amalia Zomeño ed., Leiden, Boston: Brill, 2007.

**GAFFIOT, Maurice**, “La Répression de l’usure en Algérie”, *Troisième Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l’Afrique du Nord I*, *Revue africaine*, LXXXI (1937), n° 372-373, pp. 99-125.

**GALLEGO, Mariángeles**, “The calamities that followed the death of Joseph Ibn Migash: Jewish views on the Almohad conquest”, *Judaeo-Arabic Culture in al-Andalus*, 13<sup>th</sup> Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies, Amir Ashur ed., Córdoba: Oriens Academics, CNERU, CSIC, 2007, pp. 79-99.

--- “Entre nosotros en al-Andalus’: el judaísmo andalusí y su estudio”, *711-1616: De árabes a moriscos: Una parte de la Historia de España*, Maribel Fierro, Juan Martos, Juan Pedro Monferrer y María Jesús Viguera eds., Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012, pp. 233-254.

**GALMÉS, Álvaro de**, “Un cuento árabe y un milagro de Berceo”, *Anaquel de Estudios Árabes*, XIV (2003), pp. 109-117.

**EL-GAMAL, Mahmoud A.**, “An economic explication of the prohibition of riba in classical Islamic jurisprudence”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXI (2004), n° 3, pp. 45-65.

--- “An attempt to understand the economic wisdom (ḥikma) in the prohibition of riba” *Interest in Islamic economics: understanding riba*, Abdulkader Thomas ed., Londres y Nueva York: Routledge, 2006, pp. 112-124.

**GARCÍA-ARENAL, Mercedes**, “Jewish Converts to Islam”, *Israel Oriental Studies*, XVII (1997), pp. 227-250.

**GARCÍA GARCÍA, Antonio-Claret**, *Microcréditos, la revolución silenciosa*, Barcelona: Debate, 2007.

**GARCÍA GÓMEZ, Emilio**, “Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla”, *Al-Andalus*, IV (1936), n° 1, pp. 1-28.

**GARCÍA-OLIVER, Ferran**, *La vall de les sis mesquites: el treball i la vida a la Valldigna medieval*, Valencia: Universitat de València, 2003.

**GARCÍA DEL POZO, Pilar**, *Algo más que historias: inmigración y microcréditos*, Madrid: Tabla Rasa, 2006.

**GARCÍA SANJUÁN, Alejandro**, “Frontera, ʿîḥād y legados piadosos en al-Andalus (siglos X-XV)”, *III Estudios de frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*, Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 2000, pp. 317-330.

--- *Hasta que Dios herede la tierra: los bienes habices en al-Andalus: siglos X-XV*, Huelva y Sevilla, Universidad de Huelva y Mergablum: 2002.



--- “Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H/1066”, *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XIV, Maribel Fierro ed., Madrid: CSIC, 2004, pp. 167-207.

**GARCI-GÓMEZ, Miguel**, “Del filosemitismo al antisemitismo en Mío Cid”, <http://mgarci.aas.duke.edu/celestina/MIO-CID/ENSAYOS/FILOSEMITISMO.HTM>

**GHAZANFAR, Shaikh M.**, *Medieval Islamic Economic Thought, Filling the “Great Gap” in European Economics*, Curzon: Routledge, 2003.

**GHAZI, Mahmood A.**, “Mudarabah financing: an appraisal”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XVI (1999), pp. 26-42.

**GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, KRAMERS, Johannes Hendrik**, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Nueva York: Cornell University Press, 1965.

**GIL PECHARROMÁN, Xavier**, “Primera condena por usura contra una sociedad de préstamos rápidos”, *elEconomista.es*, 3/07/2008

**GILCHRIST, John Thomas**, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, Londres, Melburne, Nueva York, Macmillan: St. Martin’s Press, 1969.

**GOITEIN, Shelomo Dov**, *A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, 6 vols., Berkeley: University of California Press, 1967-1988.

**GOLDBERG, Jessica**, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: the geniza merchants and their business world*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 2012.

**GÓMEZ GARCÍA, Luz**, *Diccionario de Islam e islamismo*, Madrid: Espasa, 2009.

**GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel**, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 vols., Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926.

**GRAETZ, Heinrich Hirsch**, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig: Otto Leiner, 1870-1890.

--- *History of the Jews*, Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1949.

**GREISS, K. A.**, “De l’usure en Égypte”, *Égypte Contemporaine*, XII (1921), pp. 93-111.

**GUICHARD, Pierre**, “Le problème des structures agraires en al-Andalus avant la conquête chrétienne”, *Andalucía entre Oriente y Occidente, 1236-1492: actas del V coloquio internacional de historia medieval de Andalucía*, Córdoba: Diputación Provincial, Área de Cultura, 1988.

--- *Les musulmans de Valence et la Reconquête: (XIe-XIIIe siècles)*, Damasco y París: Institut Français, Adrien Maisonneuve, 1990-1991.

--- *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid y Valencia: Biblioteca Nueva, Universitat de València, 2001.

**GUICHARD, Pierre; SORAVIA, Bruna**, *Los Reinos de Taifas, Fragmentación política y esplendor cultural*, Málaga: Editorial Sarriá, 2006.

**HABACHY, Saba**, “Commentary on the decision of the Supreme Court of Egypt given on 4 May 1985 concerning the legitimacy of interest and the constitutionality of Article 226 of the new Egyptian Civil Code of 1948”, *Arab Law Quarterly*, I (1986), pp. 239-241.

**HALEVI, Leor**, “Christian Impurity versus Economic Necessity”, *Speculum*, LXXXIII (2008), pp. 917-945.

**HALLAQ, Wael B.**, *Law and legal theory in classical and medieval Islam*, Aldershot (Hampshire): Variorum, 1994.

--- “Murder in Cordoba: Ijtihād, Iftā' and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam” *Acta Orientalia*, LV (1994), pp. 55-83.

--- “From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law”, *Islamic Law and Society*, I (1994), pp. 29-65.

--- “Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice”, *Islamic Law and Society*, II (1995), pp. 109-134.

--- *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni “usul al-fiqh”*, Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 1997.

--- “Qadis communicating: Legal change and the law of documentary evidence”, *Al-Qanṭara*, XX (1999), n° 2, pp. 437-466.

--- *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 2005.

--- *Shari'a: theory, practice and modern transformations*, Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 2009.

**HAQUE, Ziaul**, “The nature of ribā al-nasī'a and ribā al-faḍl”, *Islamic Studies*, XXI (1982), n° 4, pp. 19-38.

**HARON, Sudin**, “Profit sharing: questions that need to be answered”, *New Horizon* (London), LX (1997), pp. 10-12.

**HASAN, Abdullah Alwi Bin Hajji**, “Al-mudārabah (dormant partnership) and its identical Islamic partnership in early Islam”, *Hamdard Islamicus*, XII(1989), n° 2, pp. 11-38.

**HASANUZ ZAMAN, S.M.**, “Conceptual foundations of riba in Qur'ān, hadith and fiqh”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XVIII (2001), n° 3-4, pp. 17-25.

**HASSAN, Najmul**, “The time value of Money in Islamic banking” *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXIV (2007), n° 3, pp. 83-86.

**HAWKES, David**, *The culture of usury in Renaissance England*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.

**HELBAWY, Kamal**, “The Muslim Brotherhood in Egypt: Historical Evolution and Future Prospects”, *Political Islam: Contextus versus Ideology*, SOAS Middle East Issues, Khaled Hroub ed., Londres: Saqi, London Middle East Institute at SOAS, 2010, pp. 61-86.

**HELFONT, Samuel**, *Yusuf al-Qaradawi: Islam and modernity*, Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 2009.

**HERNÁNDEZ LÓPEZ, Adday**, “Razón, religión y filosofía en al- Andalus. Discusiones teológicas de Ibn Hazm y Yahiz”. *Razón y religión en las dos orillas: encuentro hispano-marroquí de filosofía*, Juan Martos Quesada ed., Madrid: Tres Culturas, 2007, pp.124 -160.

--- “Una aproximación a las prácticas usurarias en las ciudades andalusíes”, *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*, Virgilio Martínez Enamorado ed., Málaga: Iniciativa Urbana “De toda La Villa”, 2011, pp. 285-299.

--- “La imagen del otro. La visión de cristianos y musulmanes respecto al judío y la usura en el s. XII”, *Fronteras en discusión*, Juan Martos Quesada y Marisa Bueno eds., Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2012, pp. 133-142.

--- “La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *dimmies* a través de textos jurídicos *malikies* del Occidente islámico medieval”, *Actas del congreso internacional: The Legal Status of dhimmis in the Islamic West*, en prensa.

**HILBERG, Raul**, *The destruction of the European Jews*, Chicago: Quadrangle Books, 1961.

**Historia de España de Menéndez Pidal**, VIII, *Los reinos de Taifas, Al-Andalus en el siglo XI.*, dir. M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins, Madrid: Espasa Calpe, 1994.

**HOLDEN, Kelly**, “Islamic finance: “legal hypocrisy” moot point, problematic future bigger concern”, *Boston University International Law Journal*, XXV (2007), n<sup>o</sup> 2, pp. 341-368.

**HOURLANI, Albert**, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 1983.

**HURGRONJE, Christian Snouck**, *Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century: Daily Life, Customs, and Learning, the Moslems of the East-Indian-Archipelago*, Leiden: Brill, 1884-1885.

**Ibn Ḥazm of Cordoba: the life and Works of a controversial thinker**, Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke eds., Leiden, Boston: Brill, 2013.

**IDRIS, Hady Roger**, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, 2 vols., París: Maisonneuve, 1962.

**IRTI (Islamic Research and Training Institute), IFA (Islamic Fiqh Academy)**, *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy*, Yeddah: 1985-2000.

**IRWIN, Robert**, *Dangerous Knowledge. Orientalism and its discontents*, Woodstock, Nueva York: The Overlook Press, 2006.

***Islam and the economic development of Southeast Asia: Islamic banking in Southeast Asia***, Mohamed Ariff ed., Singapur: Institute of Southeast Asia, 1988.

***Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas***, Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers ed., Cambridge, etc.: Harvard University Press, 1996.

**JACKSON, Julian**, *France, The Dark Years: The truth about occupied France 1940-1945*, Oxford, Nueva York: Oxford University Press, 2001.

**JENNINGS, Ronald**, “Loans and Credit in Early Ottoman Judicial Records, The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVI (1973), n° 2-3, pp. 168-216.

**JIMÉNEZ PUERTAS, Miguel**, “Evolución del Sistema Monetario Nazarí”, *Gaceta Numismática*, CL (2003), pp. 31-49.

**JOBST, Andreas, KUNZEL, Peter, MILLS, Paul, SY, Amadou**, “Islamic bonds issuance”, *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, I (2008), n° 4, pp. 330-344.

**JOHANSEN, Baber**, “Legal Literature and the problem of change: The case of the land rent”, *Islam and Public Law: classical and contemporary studies*, Chibili Mallat ed., Londres, Boston: Graham & Trotman, 1993, pp. 29-47.

--- “Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis”, *Islamic Law and Society*, II (1995), pp. 135-156.

--- “Commercial exchange and social order in Hanafite law”, *Law and the Islamic World: Past and Present*, Christopher Toll y Jakob Skovgaard-Petersen eds., Copenague: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995, pp. 81-95.

--- “Le contrat de salam. Droit et formation du capital dans l’Empire Abbaside”, *Annales HSS*, LXI (2006), n° 4, pp. 863-899.

--- “The legal personality (dhimma) in Islamic Law: how to separate personal obligations from goods and secure credit for the insolvent”, *BJ-Projects*, Yale University [www.econ.yale.edu/~egcenter/Johansen\\_paper.pdf](http://www.econ.yale.edu/~egcenter/Johansen_paper.pdf)

**JONES, David J.**, *Reforming the Morality of Usury, A Study of Differences that Separated the Protestant Reformers*, Dallas, Lanham, Boulder, Nueva York, Oxford: University Press of America, 2004.

**KAMALI, Mohammad Hashim**, *Islamic Commercial Law*, Cambridge (Inglaterra): Islamic Texts Society, 2000.

**KAYE, Joel**, “Changing definitions of Money, nature, and equality C. 1140-1270, reflected in Thomas Aquinas’ questions on usury”, *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (SEC. XII-XIV)*, Diego Quagliani, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, eds., Collection de l’Ecole Française de Rome, 346, Roma: École Française de Rome, 2005, pp. 25-55.

- KEDDIE, Nikki R.**, *Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī”; a political biography*, Berkeley: University of California Press, 1972.
- KENBIB, Mohammed**, *Juifs et musulmans au Maroc: 1859-1948*, Rabat: Université Mohammed V, 1994.
- KENJEBAEV, Nurbek**, “Shari’a-compliant credit cards: an análisis of underlying structures”, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, IV (2012), n° 1, pp. 129-153.
- KEPEL, Gilles**, *La Yihad: Expansión y declive del islamismo*, Marga Latorre trad., Barcelona: Península, 2001.
- KHAF, Monzer**, “Islamic banks: the rise of a new power alliance of wealth and shari’a scholarship”, *The politics of Islamic finance*, Clement M. Henry and Rodney Wilson eds., Edimburgo: Edinburgh University Press, 2004.
- KHALIL, Emad, THOMAS, Abdulkader**, “The modern debate over riba in Egypt”, *Interest in Islamic Economics: understanding riba*, Abdulkader Thomas ed., Londres, Nueva York: Routledge, 2006.
- KHAN, Waqar Masood**, *Towards an Interest-Free Islamic Economic System*, Leicester: Islamic Foundation, 1985.
- KHAN, Ajaz Ahmed**, *Islamic Microfinance: Theory, Policy and Practice*, Birmingham: Islamic Relief, 2008.
- KINBERG, Leah**, “What is meant by zuhd”, *Studia Islamica* LXI (1985), pp. 27-44.
- “*Muḥkamāt* and *mutashabihāt* (Koran 3:7): implication of a Koranic pair of terms in Medieval exegesis”, *Arabica* XXXV (1988), pp. 143-172.
- KINGDON, Robert M.**, “Was the Protestant Reformation a Revolution? The case of Geneva”, *Church, Society and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- KISTER, Meir J.**, “On ‘Concessions’ and Conduct, A Study in early Ḥadīth”, *Studies on the First Century of Islamic Society*, G. H. A. Juynboll ed., Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press (1982), pp. 89-107, 214-230.
- KLEIN, Daniel**, “The Islamic and Jewish Laws of Usury: A Bridge to Comercial Growth and Peace in the Middle East”, *Denver Journal of International Law and Policy*, XXIII (1994-1995), pp. 535-555.
- KRAEMER, Joel L.**, *Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural revival during the buyid age*, Leiden: Brill, 1986.
- KRIEGEL, Maurice**, *Les Juifs a la fin du Moyen Age dans l’Europe méditerranéenne*, Paris: Hachette, 1979.
- KURAN, Timur**, “Islamism and Economics: Policy Implications for a Free Society”, *Islam and Public Policy*, Sohrab Behdad, Farhad Nomani eds., Greenwich, Conn: JAI Press, 1997, pp. 72-102.

--- *Islam and Mammon: the economic predicaments of Islamism*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

--- *The long Divergence: how Islamic law held back the Middle East*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

**LACALLE, Maricruz**, *Microcréditos: de pobres a microempresarios*, Barcelona: Ariel 2002.

**LACARRA, Jose María**, *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Zaragoza: Anubar, 1981.

**LADERO QUESADA, Miguel Ángel**, “El duro fisco de los emires”, *Cuadernos de Historia*, III (1996), pp. 321-334.

**LAGARDÈRE, Vincent**, *Campagnes et paysans d’Al-Andalus*, París: Editions Maisonneuve et Larose, 1993.

--- “Structures étatiques et communautés rurales: les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Magreb (XIe-XVe)”, *Studia Islamica*, LXXX (1994), pp. 57-95.

--- *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge, Analyse du Mi’yār d’al-Wanšārīsī*, Madrid: Casa de Velázquez y CSIC, 1995.

**LANE, Edward William**, *An Arabic-English Lexicon: derived from the best and the most copious eastern sources*, 2 vols., Cambridge (Inglaterra): Islamic Texts Society, 1984.

**LATHAM, D.**, “Observations on some Arabic words and their meanings”, *A Miscellany of Middle Eastern articles in memoriam of Thomas Muir Johnstone (1924-83)*, ed. A. K. Irvine, R. B. Serjeant and G. Rex Smith, Londres: 1988, pp. 189-200.

***Law, custom, and statute in the Muslim world: studies in honor of Aharon Layish***, Ron Shaham ed., Leiden, Boston: Brill, 2007.

**LAWRENCE, Bruce B.**, *Messages to the World, the Statements of Osama bin Laden*, Londres, Nueva York: Verso, 2005.

**LAYISH, Aharon**, *Shari’a and custom in Libyan tribal society: an annotated translation of decisions from the Shari’a Courts of Adjabiya and Kufra*, Leiden: Brill, 2005.

--- “Islamization of Custom as Reflected in Awards of Tribal Arbitrators in the Judean Desert”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXXV (2008), pp. 285-334.

--- *Legal documents from the Judean desert: the impact of the Shari’a on Bedouin customary law*, Leiden, Boston: Brill, 2011.

**LECKER, Michael**, *The “Constitution of Medina” Muḥammad’s first Legal Document*, Princeton: Darwin Press, 2004.

**LE GOFF, Jacques**, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, trad. Natividad Massanes, Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1986.

---*La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Alberto L. Bixio trad., Barcelona: Gedisa, 1987.

--- *La Edad Media y el dinero: ensayo de antropología histórica*, María Asunción Serrano García trad., Emilio Mitre Fernández revisión y estudio, Tres Cantos (Madrid): Akal, 2012.

**LEHMANN, Matthias B.**, “Islamic Legal Consultation and the Jewish-Muslim “Convivencia” Al Wansharisi’s Fatwa Collection as a source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib”, *Jewish Studies Quarterly*, VI (1999), pp. 25-54.

**LEWIS, Bernard**, *Race and Slavery in the Middle East: an Historical Enquiry*, Nueva York, Oxford: 1990.

--- *Los judíos del Islam*, Juana Amorós trad., Madrid: Letrúmero, 2002.

**LIA, Brinjar**, *The society of Muslim Brothers in Egypt, 1928-1941. The rise of an Islamic Mass movement*, Reading (Inglaterra): Ithaca Press, 1998.

**LINANT DE BELLEFONDS, Yvon**, *Des donations en droit musulman*, París: Recueil Sirey, 1935.

**LITTLE, Lester K.** *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid: Taurus, 1980;

--- *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres: P. Elek, 1978.

**LOONEY, Robert**, “Hawala: the terrorist’s informal financial mechanism”, *Middle East Policy*, X (2003), nº 1, pp. 164-167.

**LÓPEZ ORTIZ, J.**, “Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV”, *Al-Andalus*, VI (1941), pp. 73-128.

**LORCA, Alejandro; OROZCO DE LA TORRE, Olivia**, *La banca islámica sin intereses: elementos básicos*, Madrid: AECI, 1999.

--- **LORCA, Alejandro; OROZCO, Olivia; BRAÑAS, Pablo**, “La Banca islámica sin interés: una nueva forma de instrumentación financiera sobre la base de los principios religiosos islámicos”, *Encuentro islamo-cristiano*, CCCXXXVII (mayo 2000).

**LYDON, Ghislayne**, *On Trans-Saharan Trails: islamic law, trade networks, and cross-cultural exchange in nineteenth-century Western Africa*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 2009.

**MAÍLLO, Felipe**, *Diccionario de Derecho Islámico*, Gijón: Trea, 2005.

--- “Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires”, *Studia Historica. Historia Medieval*, XXIII (2005), pp. 221-249.

*Maktabat al-fiqh wa-uṣūli-hi*, ‘Ammān: 1999/1419 (V.1.5), (base de datos).

**MALLAT, Chibili**, “The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence”, *Islamic Law and Finance*, Chibili Mallat ed., Londres, Boston: Graham & Trotman, 1988, pp. 69-88.

--- “Tantawi on banking operations in Egypt”, *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*, Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers ed., Cambridge, etc.: Harvard University Press, 1996.

**MALONEY, Robert P.**, *The Background of the Early Christian Teaching on Usury*, tesis doctoral, University of America, 1969.

--- “The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking”, *Vigiliae Christianae*, XXVII (1973), pp. 241-265.

-- “Usury and Restrictions on Interest Taking in the Ancient Near-East”, *Catholic Biblical Quarterly*, XXXVI (1974), pp. 1-20.

**MALTI-DOUGLAS, Fedwa**, *Structures of avarice: the Bukhala’ in medieval Arabic literature*, Leiden: Brill, 1985.

**MANDAVILLE, J. E.**, “Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman Empire”, *International Journal of Middle East Studies*, X (1979), pp. 289-308.

**MANDEL, Ernest**, *Tratado de economía marxista*, trad. Francisco Díez del Corral, 2 vols., Méjico: Ediciones Era, 1980.

**MANTRAN, Robert**, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle*, París: Maisonneuve, 1962.

**MARÍN, Manuela**, “Law and piety: a Cordovan fatwa”, *British Society for Eastern Studies*, XVII (1990), nº 2, pp. 129-136.

--- *Mujeres en al-Andalus*, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, Madrid: CSIC, 2000.

**MARÍN GUZMÁN, Roberto**, *Kitab al-Bukhala’: El libro de los avaros de al-Jahiz, fuente para la historia social del Islam medieval*, Méjico, D.F.: Centro de Estudios de Asia y Africa, El Colegio de México, 2001.

**MARTÍN, Javier**, *Los Hermanos Musulmanes*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 2011.

**MARTOS, Juan**, “Características del muftí en al-Andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana”, *Anaquel de estudios árabes*, VII (1996), pp. 127-143.

--- *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana*, Madrid: G. Martín, 1999.

--- *El mundo jurídico en al-Andalus*, Madrid: Delta Publicaciones, 2005.

--- “Fuentes jurídicas para la historia social de al-Andalus”, *Cristianos y musulmanes en el medievo hispano*, Juan Martos Quesada y José Luis Garrot eds., Madrid: G. Martín, 2006, pp. 209-218.

**MASSIGNON, Louis**, *L’influence de l’islam au moyen age sur la formation et l’essor des banques juives*, (extraído del *Bulletin d’Etudes Orientales*), El Cairo: Institut Français de Damas, 1932.



**MASSOT, Vicente Gonzalo**, *Max Weber y su sombra, La polémica sobre la religión y el capitalismo*, Buenos Aires: Ediciones Forum, 1986.

**MASUD, Muhammad Khalid**, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's life and thought*, Islamabad: 1977.

--- *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995.

**MAURER, Bill**, "Form versus Substance: AAOIFI projects and Islamic Fundamentals in the case of sukuk", *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, I (2010), n° 1, pp. 32-41.

**MEMON, Noor Ahmed**, "Takaful vs insurance: its concept, development & operational mechanisms", *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXIV (2007), n° 3, pp. 16-29.

**MENA, Bárbara**, *Microcréditos: un medio efectivo para el alivio de la pobreza*, Buenos Aires: Cambio Cultural, 2004.

**MEIJER, Roel**, "Salafism: Doctrine, Diversity and Practice", *Political Islam: Context versus Ideology*, SOAS Middle East Issues, Khaled Hroub ed., Londres: Saqi, London Middle East Institute at SOAS, 2010, pp. 37-61.

**MESSICK, Brinkley**, "The Maghrebi Method in Jurisprudence: Readings in Jaques Berque", *Middle East Studies Association 42<sup>nd</sup> Annual Meeting*, Panel 003: Discourses on legal traditions and practices in modern Morocco, Tucson (Arizona): MESA. **MEYERSON, Mark D.**, *Jews in an Iberian Frontier Kingdom, Society, Economy and Politics in Morvedre, 1248-1391*, Leiden, Boston: Brill, 2004.

**MEZ, Adam**, *El renacimiento del Islam*, Salvador Vila trad., Granada: Escuela de Estudios Árabes, 1936.

**MICHAUX-BELLAIRE, M. Edouard**, "Conférences Faites au Cours Préparatoire du Service des Affaires Indigènes par M. E. Michaux-Bellaire", *Archives Marocaines*, XXVII (1927), pp. 313-334.

**MIECZKOWSKI, Bogdan**, "Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy", *Islamic Social Sciences*, IV (Diciembre de 1987), n° 2, pp. 179-199.

**MIRONES LOZANO, Eunat**, "¿Por qué no usurero cristiano?", *Materia Giudaica*, X (2005), n° 2, pp. 329-340.

**MILLIOT, Louis**, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris: Sirey, 1987.

**MILLS, Paul**, *Interest in Interest: The Old Testament Ban on Interest and its Applications for Today*, Cambridge (Inglaterra): Jubilee Centre, 1989.

**MOEHLMAN, Conrad Henry**, "The Christianization of Interest", *Church History: Studies in Christianity and Culture*, III (1934), n° 1, pp. 3-15.

**MOLINA, Luis**, "El arabista español ante las fuentes históricas", *Al-Qanṭara*, XIII (1992), n° 2, pp. 445-456.

--- “Consideraciones sobre la edición de manuscritos árabes”, *Al-Qanṭara*, XIX (1998), nº 2, pp. 383-392.

**MOLINA LÓPEZ, Emilio**, “La fiscalidad andalusí: terminología, balance y perspectivas”, (<http://person.wanadoo.es/ssouviron/Congreso/ResMolina.htm>)

**MONSALVO, Jose M<sup>a</sup>**, “El enclave infiel: el ideario del “otro” judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla”, *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: Pecado, delito y represión*, XXII Semana de Estudios Medievales, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, pp. 171- 225.

**MOTZKI, Harald**, *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools*, Leiden: Brill, 2001.

**MÜLLER, Christian**, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Cordoba: Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden, Boston, Colonia: Brill, 1999.

--- “Judging with God’s Law on Earth: Judicial Powers of the Qadi al-Jama’a of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century”, *Islamic Law and Society*, VII (2000), nº 2, pp. 159-186.

--- “The Ḥaram al-Šarīf Collection of Arabic Legal Documents in Jerusalem: A Mamlūk Court Archive?”, *Al-Qanṭara*, XXXII (2011), nº 2, pp. 435-459.

--- “Us, coutumes et droit coutumier dans le *fiqh* malikite”, *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval*, Annliese Nef et Élise Voguet eds., Collection de la Casa Velázquez (127), Madrid: 2011, pp. 35-54.

**MUZAFFAR, Mohammad**, “Ijara: financing on the basis of hire-purchase and leasing”, *Encyclopaedia of Islamic banking and insurance*, Londres: Institute of Islamic Banking and Insurance, 1995, pp.137-144.

**MUZZARELLI, Maria Giuseppina**, “Candelabrum lucem ferens. Il prestito del monte di pietà nel pensiero dei giuristi Benedetto Capra e Baglione dei Montevibiani”, *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (SEC. XII-XIV)*, Diego Quagliani, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, eds., Collection de l’Ecole Française de Rome, 346, Roma: École Française de Rome, 2005, pp. 181-196.

**NELSON, Benjamin**, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1969.

**NETTLER, Ronald L.**, “Islamic archetypes of the Jews: then and now”, *Anti-zionism and anti-semitism in the contemporary world*, R.S. Wistrich ed., New York: NYUP, 1990, pp. 63-84.

**NIRENBERG, David**, *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Antoni Cardona trad., Barcelona: Ediciones Península, 2001.

--- *Anti-Judaism: the Western tradition*, Nueva York: W.W. Norton & Company, 2013.

- NÖLDEKE, Theodor**, *Geschichte des Qorans*, Leipzig: T. Weicher, 1909-1938.
- OBAIDULLAH, Mohammed**, *Introduction to Islamic Microfinance*, Nueva Delhi: Islamic Relief Worldwide, Sundus Art and Graphics, 2008.
- OBIYATHULLA, Ismath Bacha**, “Convencional versus muḍārabah financing: an agency cost perspective”, *Journal of Islamic Economics*, IV (1995), nº 1-2, pp. 33-49.
- OLIVER ASÍN, Dolores**, *El Cantar de Mio Cid: Génesis y autoría árabe*, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2008.
- OPWIS, Felicitas Meta Maria**, *Maṣlaḥah And the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> Century*, Leiden: Brill, 2010.
- OROZCO, Olivia**, “Las finanzas islámicas superan el billón de dólares”, *Boletín de Economía y Negocios de Casa Árabe*, XXVII (noviembre/diciembre 2011).
- ÖZSOY, Ismail**, “Why did the Vatican suggest Islamic finance?”, *Today's Zaman*, 14-02-2013, [www.todayszaman.com/news-307052-why-did-the-vatican-suggest-islamic-finance-by-ismail-ozsoy-.html](http://www.todayszaman.com/news-307052-why-did-the-vatican-suggest-islamic-finance-by-ismail-ozsoy-.html)
- PANOVA, S.**, “Usury capital - development and range of influence in the Ottoman Empire during the 16th and 17th centuries”, *Türkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1920): Akten des IV. Internationalen Kongresses, München 1986*, H.G.Majer y R.Motika eds., Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, pp. 247-255.
- PAXTON, Robert O.**, *La Francia de Vichy, Vieja Guardia y Nuevo Orden 1940-1944*, Barcelona: Noguer, 1974.
- PELLAT, Charles**, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*, París: Maisonneuve, 1953.
- PENNA, Mario**, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medioevo*, Turín: 1952.
- PÉREZ, Joseph**, *Los judíos en España*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2005.
- PERLMANN, Moshe**, “Eleventh Century Andalusian authors on the Jews of Granada”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVIII (1948-9), pp. 269-290.
- PERRATORE, Julia**, “A visualization of commerce through the lens of the Jewish community at Santa María de Uncastillo”, *Mediterráneos: An Interdisciplinary Approach to the Cultures of the Mediterranean Sea*, Sergio Carro, Arturo Echevarren, Esther Fernández, Daniel Riaño, Katja Smid, Jesús Téllez, David Torollo eds., Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 325-339.
- PERVEZ, Imtiaz Ahmad**, “What is the islamic view on time value of Money and how does it differ from that of the traditional ones?”, *New Horizon* (London), LXV (1997), pp. 7-8.
- PESLE, Octave**, *La donation dans le droit musulman (rite malékite)*, Rabat: F. Moncho, 1933.
- Political Islam: Context versus Ideology**, SOAS Middle East Issues, Khaled Hroub ed., Londres: Saqi, London Middle East Institute at SOAS, 2010.

**POWERS, David**, *Law, society and culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

**PRADO, Abdennur**, “Islam y Laicismo: en el Occidente del Sometimiento”, *Artículos-Pensamiento -Webislam*, 15/06/2003. Fuente: Verde Islam 20, <http://www.webislam.com/?idt=3447>

--- *El islam anterior al Islam*, Oozebap, 2008.

**PUENTE, Cristina de la**, “Esclavitud y matrimonio en "al-Mudawwana al-kubrā" de Ṣaḥnūn”, *Al-Qanṭara*, XVI (1995), nº 2, pp. 309-333.

--- “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de manumisión según el derecho malikí”, *Al-Qanṭara*, XXI (2000), nº 2, pp. 339-360.

--- “Juridical sources for the study of women: limitations of the female’s capacity to act according to maliki law”, *Writing the feminine: women in arab sources*, Londres, Nueva York: I. B. Tauris, 2002, pp. 95-110.

**PULCINI, Theodore**, *Exegesis as a polemical discourse. Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta: Scholars Press, 1998.

**QUBAIN, Fahim Issa**, *The reconstruction of Iraq 1950-1957*, Londres: Atlantic Books, 1958.

**QURESHI, Anwar Iqbal**, *Islam and the theory of interest* with a foreword by Gyanchand and an introduction by Sulaiman Nadvi, Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, 1946.

**RAḤMĀN, Fazlūr**, “Riba and Interest”, *Islamic Studies*, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, (Marzo, 1964) I, nº 3, pp. 1-43.

**RAHMAN, Shafiq ur-**, “Islamic banking based on hilah. Some perspectives”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXVII (2010), nº 1, pp. 90-107.

**RAMADAN, Tariq**, *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona: Bellaterra, 2000.

--- *Globalisation: Muslim Resistances*, Lyon: Tawhid, 2003.

**RATCLIFFE, Marjorie**, “Judíos y musulmanes en las siete partidas de Alfonso X”, *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época: actas del Congreso Internacional*, Cristina Segura, Manuel González, Juan Carlos de Miguel, Ángela Muñoz Fernández coord., Sociedad Española de Estudios Medievales, BPR Publishers, 1998, pp. 237-249.

*Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Inés Monteiro, Ana Belén Muñoz y Fernando Villaseñor eds., Madrid: CSIC, 2009.

**REQUENA, Ana**, “Los microcréditos, un instrumento en entredicho”, *Público*, 24/04/2011, <http://www.publico.es/dinero/372701/los-microcreditos-un-instrumento-en-entredicho>

- RODINSON, Maxime**, *Islam y Capitalismo*, Marta Rojzman trad., Córdoba (Argentina): Siglo XXI Argentina Editores, 1973.
- ROSEN, Lawrence**, *The Anthropology of Justice: law as a culture in Islamic society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- ROSLY, Saiful Azhar; SEMAN, Azizi**, “Juristic viewpoints on bay, al-‘inah in Malaysia”, *IJUM Journal of Economics and Management*, XI (2003), nº 1, pp. 87-111.
- RUIZ-ALMODOVAR, Caridad**, *El derecho privado en los países Árabes: códigos de estatuto personal*, Granada: Universidad de Granada, 2005.
- “La legislación de la familia en los países árabes”, *Ayer*, LXV (2007), pp. 269-291.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen**, *La controversia ideológica. Nacionalismo árabe/nacionalismos locales*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976.
- RUIZ, Gonzalo**, “Aplicación jurisprudencial de la Ley de Usura”, *Justicia y derecho de los consumidores*,  
[http://www.justiciayderecho.es/CONTENIDO/p2/GestionNoticias\\_500000648\\_ESP.asp](http://www.justiciayderecho.es/CONTENIDO/p2/GestionNoticias_500000648_ESP.asp)
- RUSTOW, Marina**, “A petition to a woman at the Fatimid court”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LXXIII (2010), nº 1, pp. 1-27.
- SABRA, Adam**, “Ibn Ḥazm Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory (I)”, *Al-Qanṭara*, XXVIII (2007), nº 1, pp. 7-40.
- SACARCELIK, Osman**, *Şukūk: An Innovative Islamic Finance Instrument*, Wurzburg: Ergon Verlag, 2011.
- SADIQ, Chaudhry Mohamad**, “Islamic insurance (takafol): concept and practice”, *Encyclopaedia of Islamic banking and insurance*, London: Institute of Islamic Banking and Insurance, 1995, pp.197-208.
- SAEED, Abdullah**, “Islamic banking in practice: a critical look at the murabaha financing mechanism”, *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies*, I (1993), pp. 59-79.
- *Islamic banking and interest: a study of the prohibition of riba and its contemporary interpretation*, Leiden: Brill, 1996.
- SAID, Edward**, *Orientalismo*, Barcelona: Debate, 2002.
- SALEH, Nabil A.**, *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law: "riba, gharar" and Islamic banking*, Londres: Graham & Trotman, 1992.
- *The General Principles of Saudi Arabian and Omani Company Laws (statutes and shari'a)*, Londres, Dallas: Namara Publications, Inter-Crescent Publishing, 1981.
- SALEEM, Muhammad**, *Islamic Banking: A Charade: Call for Enlightenment*, North Charleston: BookSurge Publishing, 2006.
- *Islamic Banking: A \$300 Billion Deception*, Bloomington: Xlibris Corporation, 2006.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel**, “El “fisc de les usures” en los países de la Corona de Aragón (finales s. XIV – principios s. XV)”, *Credito e usura fra teologia, diritto e*

*amministrazione. Linguaggi a confronto (SEC. XII-XIV)*, Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, eds., Collection de l'Ecole Française de Rome, 346, Roma: École Française de Rome, 2005, pp. 197-223.

**SANTILLANA, David**, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1938.

**SARKER, Mohammed Abdul Awwal**, "Why Islamic banks have so far failed in adapting two major Islamic modes of financing, mudaraba and musharaka in their operations?", *New Horizon*, LXXIX (1998), pp. 14-17.

**AL-SĀWĪ, Salāh**, *Acheter sa maison à crédit?*, Bruselas: Éditions al-hadīth, 2011.

**SCHACHT, Joseph**, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

--- *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

**SEDWGICK, Mark**, *Muhammad Abduh*, Oxford: One World, 2010.

**SEGRADO, Chiara**, "Islamic microfinance and socially responsible investments", *Microfinance at the University of Torino (MEDA PROJECT)*, 2005.

**SENIAWSKI, Barbara**, "Riba today: social equity, the economy and doing business under Islamic law", *Columbia Journal of Transnational Law*, XXXIX (2001), pp. 700-728.

**SERRANO, Delfina**, "La práctica legal ('amal) en al-Andalus durante los siglos X-XII, a través de los "Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām" de Muḥammad b. 'Iyād", *Qurtuba. Estudios andalusíes*, I (1996), pp. 171-192.

--- "Sobre la relación entre ley sagrada, jurisprudencia islámica y derecho consuetudinario en comunidades tribales libias contemporáneas", *Al-Qanṭara*, XXVIII (2007), nº1, pp. 216-269.

**SHAHARUDDIN, Amir**, *A Study on Muḍārabah in Islamic Law and its application in Malaysian Islamic Banks*, Exeter: University of Exeter, 2010, tesis doctoral que se ha publicado con el título: *Mudarabah in Islamic Banking: A Study on Classical Doctrine and its Contemporary Practice*, Alemania: Lap Lambert Academic Publishing, 2011.

--- "The 'Bay' al-Inah Controversy in Malaysian Islamic Banking", *Arab Law Quarterly*, XXVI (2012), nº 4, pp. 499-511.

**Shari'a-compliant microfinance**, Nazim Ali ed., Londres y Nueva York: Routledge, 2012.

**SHATZMILLER, Maya**, "Labour in the Medieval Islamic World", *Islamic History and Civilization, studies and texts*, Ulrich Haarmann ed., Leiden, Nueva York, Boston: Brill, 1994, IV, pp. 335-336.

**SIDDIQI, Muhammad Nejatullah**, *Banking without interest*, Leicester: The Islamic Foundation, 1983.

--- *Insurance in an Islamic economy*, Leicester: Islamic Foundation, 1985.

--- *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, Yeddah: Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, 2004.

**SIDDIQUI, Shahid Hasan**, “Riba, usury & interest - historical and Qur’ānic concept”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, X (1993), n° 4, pp. 43-47.

**SIDDIQUI, Shamim Ahmad; FARDMANESH, Mohsen**, “Saving and investment under Muḍārabah finance”, *Review of Islamic Economics*, II (1992), pp. 31-51.

**SIMONSOHN, Uriel I.**, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2011.

*Slavery and Muslim Society in Africa: the Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*, Allan Fischer y Humphrey J. Fischer, eds., Garden City, Nueva York: Doubleday, 1971.

*Slavery, Islam and Diaspora*, Behnaz A. Mirzai, Ismael Musahand Montana y Paul Lovejoy eds., Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press, 2009.

“**Esclavitud e Islam**”, sección monográfica, Cristina de la Puente coord., *Al-Qanṭara*, XXVIII (2007), n° 2.

**SOLOVEITCHIK, Haym**, “Pawnbroking: A Study in Ribbit and of the Halakhah in Exile”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXXVIII-XXXIX (1970-1971), pp. 203-268.

--- “The Jewish attitude in the high and late Middle Ages”, *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (SEC. XII-XIV)*, Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, eds., Collection de l’Ecole Française de Rome, 346, Roma: École Française de Rome, 2005, pp. 115-127.

**STEINBERG, Guido**, “The wahhabi Ulama and the Saudi State”, *Saudi Arabia in the Balance: political economy, society, foreign affairs*, Paul Aarts, Gerd Nonneman ed., Nueva York: New York University Press, 2005.

**STRICKLAND, Debra Higgs**, *Saracens, Demons and Jews, Making Monsters in Medieval Art*, Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2003.

**SUÁREZ BILBAO, Fernando**, “Los judíos y las Cruzadas: Las consecuencias y su situación jurídica” (Introducción), *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, VI (1996), pp. 121-146.

--- “Cristianos contra judíos conversos”, *Conflictos políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV semana de estudios medievales*, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003, José Ignacio de la Iglesia Duarte coord., La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 445-481.

**SUHAIB, Abdul Quddus**, “Sukuk: an Islamic financial instrument”, *Pakistan Journal of Islamic Research*, IV (2009), pp. 47-65.

**AL-SUWAILEM, Sami**, *Hedging in Islamic Finance*, Yeddah: Islamic Development Bank, 2006.

*Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Karl Georg Bruns y Eduard Sachau eds., Aalen: Scientia, 1961.

**TAHIR, Sayyid**, “The Qur'an and riba”, *Qur'anic Horizons*, I (1996), n° 2, pp. 30-56.

**TAKAMITSU, Shimamoto**, “Commercial Ethics in Islam. The case of Twelver Imami Shi'ism in Iran”, *Urbanism in Islam*, Tokio: Research Project “Urbanism in Islam”, Middle Eastern Culture Center in Japan, 1989, pp. 311-364.

**TAMARI, M.**, *With all your possessions*, Nueva York: Edición libre, 1987.

**TAWIL, Camille**, “Al-Qaeda in the Middle East, North Africa and Asia: Jihadists and Franchises”, *Political Islam: Contextus versus Ideology*, SOAS Middle East Issues, Khaled Hroub ed., Londres: Saqi, London Middle East Institute at SOAS, 2010, pp. 231-253.

**TERÉS SÁDABA, Elías**, “La epístola sobre el canto con música instrumental, de Ibn Hazm de Córdoba”, *Al-Andalus*, XXXVI (1971), pp. 203-214.

*The Making of Feudal Agricultures?*, Miquel Barceló y François Sigaut eds., Leiden, Boston: Brill, 2004.

*The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity. A Reader*, Mehram Kamrava ed., Londres, Nueva York: Tauris & Co., 2006.

*The politics of Islamic finance*, Clement M. Henry and Rodney Wilson eds., Edimburgo: Edinburgh University Press, 2004.

*The three rings: textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Barbara Roggema, Marcial Poorthuis y Pim Valkenberg eds., Lovaina: Peeters, 2005.

**THOMAS, Abdulkader**, “What is riba?”, *Interest in Islamic Economics: understanding riba*, Abdulkader Thomas ed., Londres, Nueva York: Routledge, 2006.

**THUNG, Michael H.**, “Written Obligations from the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> to the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> Century”, *Islamic Law and Society*, III (1996), pp. 1-12.

**TOAFF, Ariel**, “Testi ebraici italiani relativi all'usura”, *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (SEC. XII-XIV)*, Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, eds., Collection de l'Ecole Française de Rome, 346, Roma: École Française de Rome, 2005, pp. 103-113.

**TODESCHINI, Giacomo**, *La ricchezza degli ebrei: merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1989.

--- *I mercanti e il tempi: la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bolonia: Il Mulino, 2002.

--- *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bolonia: Il Mulino, 2004.

--- *Come Giuda: La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bolonia: Il Mulino, 2011.



**LE TOURNEAU, Roger**, *Fès avant le protectorat, Étude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*, Casablanca: Société marocaine de librairie et d'édition, 1949.

**TRIPP, Charles**, *Islam and the Moral Economy, the challenge of capitalism*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

**UDOVITCH, Avraham. L.**, "Credit as a Means of Investment in Medieval Islamic Trade", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXVII (1967) n° 3, pp. 260-264.

--- *Partnership and profit in medieval Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

--- "Theory and Practice of Islamic Law: Some Evidence from the Geniza", *Studia Islamica*, XXXII (1970), pp. 289-303.

--- "Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East", *Studia Islamica*, XLI (1975), pp. 5-30.

--- "Bankers without Banks: Commerce, Banking and Society in the Islamic World of the Middle Ages", *Centre for Medieval and Renaissance Studies: The Dawn of Modern Banking*, New Haven, Londres: Yale University Press, 1979, pp. 255-273.

**UZIEL, Rachel**, "Joking in the Ethnic Stereotypes, the Jewish Turkish usurer case", *The Sepharadi and Oriental heritage: studies*, Jerusalén: Magnes Press, Hebrew University, 1982, pp. 551-563.

**VALENSI, Lucette**, *Fellahs Tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles*, Paris: Mouton; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977.

**VALLVÉ, Joaquín**, "Notas de metrología hispano-árabe III: Pesos y monedas", *Al-Qanṭara*, V (1984), n°1-2, pp. 147-168.

**VERNARDOS, Angelo M.**, *Islamic banking & finance in South-East Asia: its development & future*, Hackensack: World Scientific, 2006.

**VIDAL CASTRO, Francisco**, "Aḥmad al-Wansharīsī (m. 914/1508): Principales aspectos de su vida", *AQ*, XII (1991), n° 2, pp. 315-352.

--- "El "Mi'yār" de al-Wanšarīsī (m. 914/1508)", *Miscelánea de Estudios Árabes y hebraicos*, XLII-XLIII (1993-1994), pp. 317-361; XLIV (1995), pp. 213-246.

--- "Venta de caballerías en el Toledo taifa y cristiano (ss. XI-XII): dos demandas judiciales desde Valencia y Córdoba", *Qurtuba: Estudios andalusíes*, II (1997), pp. 215-247.

--- "El muftí y la fetua en el derecho islámico: notas para un estudio institucional", *Al-Andalus-Magreb*, VI (1998), pp. 289-322.

--- "Impuestos y fiscalidad en al-Andalus nazarí: análisis de las fuentes jurídicas árabes: las fetuas", ponencia presentada en el congreso *Fiscalidad y sociedad en el Mediterráneo bajomedieval*, Málaga: 2006 (<http://ssouviron.googlepages.com/ResVidal.htm>)

**VIKOR, Knut**, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, Nueva York: Oxford University Press, 2005.

- VOGEL, Frank E.; HAYES, Samuel L.**, *Islamic Law and Finance: religion, risk and return*, La Haya, Boston: Kluwer Law International, 1998.
- WAINES, David**, “Muslim piety and food of the gods,” (“Piedad musulmana y alimento de los dioses”) *Al-Qanṭara*, XXI (2000), nº 2, pp. 411-424.
- WANSLEB, Johann Michael**, *Bisher ungedruckte Beschreibung von Aegyptens im Jahr*, Cuno, 1794.
- WASSERSTEIN, David**, *The rise and fall of the party-kings: politics and society in Islamic Spain: 1002-1086*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- WASSERSTROM, Steven M.**, *Beteween Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- WATT, Montgomery**, *Mohammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953.  
--- *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press, 1956.
- WEBER, Max**, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra trad., Barcelona: Ediciones Península, 1989.
- WEULERSSE, Jacques**, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, París: Gallimard, 1946.
- WICKENS, George M.**, “The Sa‘adathnâme attributed to Nâsir-i Khusrau”, *The Islamic Quarterly*, II (1955), pp. 117-132.
- WILSON, Rodney**, “Parallels between Islamic and ethical banking”, *Journal of Islamic Banking & Finance*, XXII (2005), nº 3, pp. 85-96.
- WOHLERS-SCHARF, T., NIENHAUS, V.**, “Arab and islamic banks, petrocapiatal and development”, *Orient* (Opladen), XXIII (1982), pp. 243-259, 331-332.
- YASSINE ESSID, Mohammed**, *A critique of the origins of Islamic economic thought*, Leiden: E. J. Brill, 1995.
- YOUSEF, Tarik M.**, “The murabaha syndrome in Islamic finance: laws institutions and politics”, *The politics of Islamic finance*, Clement M. Henry y Rodney Wilson ed., Edimburgo: Edinburgh University Press, 2004, pp. 63-80.
- YUNUS, Muhammad**, *Creating a world without poverty, Social Bussines and the Future of the Capitalism*, Estados Unidos: PublicAffairs, 2007.
- ZEMMAMA SQUALLI, Malika**, *Les dhimmi juifs dans le Royaume nasride de Grenade (1238-1492)*, Lille (ED.): 1998.
- ZOMEÑO, Amalia**, *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África: estudios sobre la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid: CSIC, 2000.  
--- *Herencias, tierras y notarios: algunas notas sobre propiedades agrícolas en los “Documentos arábigo-granadinos”*, Granada: CSIC, Escuela de Estudios Árabes, 2001.  
--- “Repertorio documental arábigo-granadino: los documentos árabes de la Biblioteca Universitaria de Granada”, *Qurtuba*, VI (2001), pp. 247-317.

**AL-ZUHAYLI, Wahba**, “The juridical meaning of riba”, *Interest in Islamic Economics: understanding riba*, Abdulkader Thomas ed., Londres, Nueva York: Routledge, 2006.